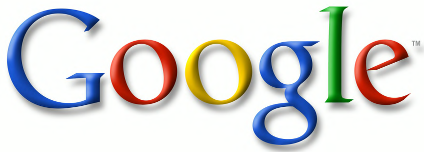




Ex libris
Caroli Thomae Newton, I.C.D.
Ord. Balnei Eq. Com.
Academiae Oxoniensi
in usum archaeologiae studentium
D D D
amici quidam
in piam memoriam
viri illustris
MDCCCXCV.

75

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

HISTOIRE

DE LA

DIVINATION

DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE MONTPELLIER,
PROFESSEUR SUPPLÉANT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS.

TOME QUATRIÈME

DIVINATION ITALIQUE

(ÉTRUSQUE — LATINE — ROMAINE)

INDEX GÉNÉRAL

PARIS

ERNEST LEROUX, EDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

1882

DIVINATION

ITALIQUE

LIVRE PREMIER

DIVINATION ÉTRUSQUE

L'histoire n'aborde pas sans hésitation cet étrange peuple Toscan qui, une fois déchu de sa puissance, s'est abandonné lui-même et a laissé tomber au plus profond de l'oubli ses traditions nationales, ses mœurs, son culte et jusqu'à sa langue. L'Étrurie, interrogée par l'archéologie moderne, reste muette. La brièveté des inscriptions funéraires, réduites le plus souvent à des noms propres, l'absence de textes plus abondants en ressources philologiques, est cause que les linguistes ne parviennent pas à ressaisir la clef de l'idiome toscan, et montre, par surcroît, que la conquête de cet idiome serait à peu près stérile en résultats historiques [1]. Les monuments figurés ne nous offrent guère que les traces d'un art venu du dehors et qui ne s'est point transformé au contact du génie indigène. De toutes parts, l'Étrurie se ferme à la curiosité scientifique et semble avoir voulu dérober à la postérité le secret de sa pensée.

1) Tous les textes étrusques dont on dispose ont été réunis par W. Deecke, dans un appendice placé à la fin du second volume des *Étrusques* d'O. Müller (II, p. 328-512. 2e édit.) avec un ample commentaire philologique.

Cependant, il se trouve que ce que nous connaissons le mieux de l'Étrurie est précisément ce côté des habitudes religieuses que nous étudions d'une manière spéciale, la pratique de la divination. Il y a, dans l'obscurité qui couvre une civilisation si étrangement disparue, un point relativement éclairé, et c'est là qu'on rencontre le groupe des devins toscans ou haruspices, dépositaires d'une science révérée non seulement comme une tradition mais comme une propriété nationale.

Nous n'avons pas à rechercher les origines de la nationalité étrusque, que l'on a rattachée tour à tour aux races les plus diverses sans arriver à établir d'une manière suffisante une seule de ces hypothèses [1]. Le système qui semble concilier le mieux les divers renseignements relatifs à la question est

1) On ne compte plus les combinaisons proposées pour résoudre ce problème. D'après Hérodote (I, 94), les Étrusques (Τυρσηνοί ou Τυῤῥηνοί) sont originaires de Lydie et ont eu pour œkiste Tyrsénos, fils d'Atys. Comme on connaissait d'ailleurs (Herod., I, 57) des Tyrrhènes ou Tyrsènes-Pélasges, on eut bien vite identifié les Étrusques avec les Pélasges, ce qui permettait de les faire venir indifféremment de diverses régions. Hellanicus (ap. Dion., I, 28) avait déjà dit que les Tyrrhènes ou Étrusques étaient des Pélasges venus de Thessalie. Les anciens se sont contentés de choisir entre ces explications ou de les combiner, soit en faisant passer les Pélasges thessaliens en Lydie avant de les amener en Italie, soit en leur faisant parcourir la route en sens inverse, soit en supposant que les Pélasges avaient commencé à coloniser l'Étrurie et avaient ensuite cédé la place aux Lydiens. Denys d'Halicarnasse (I, 30) fut presque seul à rejeter la descendance lydienne et pélasgique des Toscans, qui sont, à ses yeux, des autochthones s'appelant en leur propre langue les Rasènes (Ρασένα). Le nom de Tyrrhènes n'est qu'un qualificatif usité par les Grecs et signifiant « bâtisseurs de tours » (Τυρσηνοί de τύρσεις = *turres* : de là *Tusci* pour *Tur-sci*). Le système d'Hérodote resta debout, et il était à peu près passé à l'état de vérité démontrée, en Étrurie même, au temps de Tibère (Tac., *Annal.*, IV, 55). Les érudits modernes qui répudiaient cette tradition ont commencé par donner libre carrière à leur imagination. Les Étrusques sont devenus ainsi des Cananéens (d'après Maffei, Bochart, Mazzocchi, Guarnacci), des Égyptiens (d'après Buonarruoti), ou même des Celtes (d'après Cluver, Pelloutier, Fréret, Bardetti, Durandi, Heyne). Niebuhr supposa que des Tyrrhènes-Pélasges indigènes — et non pas venus de Grèce ou d'Orient — avaient, à une certaine époque, été subjugués par les Ra-

celui qui fait des Étrusques un peuple mêlé, composé de Tusques ou Toscans, originaires des rivages méditerranéens, et d'une race conquérante, celle des Rasènes, descendus des Alpes et de la Haute-Italie. Les envahisseurs auraient formé une caste aristocratique et sacerdotale qui garda, sous un climat plus riant et au milieu d'une population plus enjouée, les préoccupations mélancoliques des peuples du Nord, mais ne put imposer son nom au pays conquis. Les Italiotes continuèrent à appeler Tuscie, Turscie ou Étrurie, et les Grecs Tyrsénie ou Tyrrhénie la confédération de douze villes organisée par les Rasènes. Les Étrusques eux-mêmes ne gardèrent de leurs origines qu'un souvenir confus, dont la lumière artificielle répandue sur les âges préhistoriques par les logographes grecs eut facilement raison, et ils devinrent

sènes, un peuple venu de Rhétie. Cette hypothèse a été suggérée à Niebuhr par des textes anciens qui attribuent aux Rhètes une origine toscane (Liv., V, 33. Justin., XX, 5, 9. Plin., III, § 133) : il n'a fait qu'intervertir le rapport signalé entre les deux peuples. O. Müller, en pratiquant un éclectisme bien entendu, a construit un système compliqué, mais plausible, et qui a l'avantage de concilier, dans une certaine mesure, les allégations les plus contradictoires en apparence. Il accepte, comme première couche, les autochthones de Denys d'Halicarnasse, c'est-à-dire un peuple indigène, sicule ou ligure, qui n'a point de nom dans l'histoire. Ces indigènes sont transformés par un groupe d'immigrants qui viennent bien de Lydie, mais appartiennent à la race des Pélasges. Ces Pélasges-Tyrrhènes font reculer les Ombriens, qui dominaient alors le centre et le nord de l'Italie, et donnent leur nom au peuple qui s'appelle désormais le peuple Toscan, Tusque ou Étrusque. Ils s'allient ensuite avec d'autres adversaires des Ombriens, les Rasènes, qui descendent du nord, et ainsi se forme la confédération étrusque. Lepsius rejette la conquête par les Rasènes et soupçonne que ce nom de Rasènes est une leçon fautive du texte de Denys d'Halicarnasse (Ρασένα pour Ταρσένα-Τυρσηνα). Il suppose que les Étrusques sont des Pélasges de Thessalie débarqués à l'embouchure du Pô et poussant vers le sud-ouest à travers les Ombriens qu'ils subjuguent. Schwegler est fort embarrassé de se faire une opinion. Il pense que les Étrusques ou Rasènes sont étrangers aux races latine et ombro-sabellique, mais appartiennent cependant à la famille indo-européenne. Ils ont dû venir d'Asie, mais pénétrer en Italie par le nord à une époque où les Ombriens étaient déjà maîtres de ce qui fut plus tard l'Étrurie. L'étude des monuments ramène M. Noël des Vergers à l'idée que les Étrusques sont d'origine ly-

des Lydiens authentiques en un temps où les Romains étaient déjà des Troyens avérés.

Quoi qu'il en soit, les Étrusques ne consentaient pas à chercher en dehors de leur pays le berceau de la science divinatoire dont ils gardaient le secret [1]. Ils le croyaient, à la lettre, autochthone, sorti des entrailles mêmes du sol, de cette terre qu'Arnobe appelle encore « la mère de la superstition [2] ».

Un jour, disait la légende, un laboureur de Tarquinies, ayant creusé un sillon plus profond que de coutume, en vit sortir un génie de petite stature, ayant le visage d'un enfant

dienne ou tout au moins orientale, ce qui veut dire sémitique. Les efforts faits pour expliquer l'étrusque par les langues sémitiques ont été infructueux : mais on en peut dire autant du travail d'Hercule que s'est imposé tout récemment W. Corssen pour démontrer que l'étrusque est proche parent des langues italiques. Le débat est donc toujours ouvert. Comme le nom de Rasènes ou Rasnes se trouve dans les meilleurs manuscrits de Denys d'Halicarnasse et peut-être aussi dans des inscriptions italiques (*rasnas*, *rasneas*, etc.), il est plus prudent d'admettre en Étrurie au moins deux éléments ethnologiques, les Rasènes et les Toscans. Ces derniers, que les Grecs appellent toujours Tyrrhènes, étaient-ils des Pélasges? Si l'on veut briser le lien qu'établit entre les Étrusques et les Pélasges-Tyrrhènes la similitude de nom, il faut supposer que cette similitude est toute fortuite et s'est achevée sous l'influence des traditions fixées par Hérodote. Le fait ne paraît pas improbable quand on songe que le logographe lydien Xanthos de Sardes, antérieur à Hérodote, ne connaissait dans son pays que les Torrhèbes et non pas les Tyrsènes qu'Hérodote en fait sortir. Cependant, l'Étrurie a dû recevoir l'influence orientale, et par les intermédiaires ordinaires, c'est-à-dire, par les Grecs d'Asie. Sur l'histoire et les monuments de l'Étrurie, voyez : TH. DEMPSTER, *De Etruria regali*, 1723. GORI, *Museum Etruscum*, 1737-1743. A. W. SCHLEGEL, *Antiquitates Etruscæ*, 1822. INGHIRAMI, *Monumenti Etruschi*, 1821-1826. O. MÜLLER, *Die Etrusker*, 1828. 2e édit. par W. DEECKE, 1878. LEPSIUS, *Ueber die Tyrrhenischen Pelasger in Etrurien*, 1842. STICKEL, *Das Etruskische als semitische Sprache erwiesen*, 1858. NOEL DES VERGERS, *L'Etrurie et les Etrusques*, 1862-64. W. CORSSEN, *Die Sprache der Etrusker*, 1870-1872. E. GERHARD, *Etruskische Spiegel*, 1839-1845.

1) *Etrusca disciplina* (PLIN., I, *Proœm.* lib. II. SERV., *Æn.*, IV, 166. LIV., V 15, 11. FRONTIN., *Limit.*, p. 27, Lachmann). *Etruscorum disciplina* (SENEC., *Quæst. Nat.*, II, 50. SERV., *Æn.*, I, 2. ARNOB., III, 37. HYGIN., *Limit. constit.*, p. 166. Lachm.). — 2) ARNOB., VII, 26.

avec les cheveux gris et la sagesse d'un vieillard. Aux cris que lui fit pousser la surprise, toute l'Étrurie accourut, et alors le Génie, qui s'appelait Tagès et était petit-fils de Jupiter, dicta aux Lucumons de la dodécapole les règles de l'haruspicine, telles qu'elles furent enseignées depuis : après quoi, il mourut ou s'évanouit [1]. Les livres dans lesquels se trouvait consignée cette révélation divine formaient la partie la plus ancienne et la plus vénérée d'un vaste corps de doctrine que les auteurs mentionnent sous des titres divers, applicables tantôt à l'ensemble et tantôt à quelque traité spécial [2].

A côté de Tagès, on citait, comme ayant collaboré à la rédaction des livres révélés, la nymphe Vegone ou Begoë, appelée aussi Bacchétis, à laquelle on attribuait spécialement

1) On trouvera toutes les variantes de la légende dans les textes suivants : Cic., *Divin.*, II, 23. Festus, s. v. *Tages*, p. 359 Müller. Ovid., *Metam.*, XV, 553 sqq. Lucan., I, 636. Stat., *Silv.*, V, 2, 5. Colum., X, 345. Censorin., 4. Amm. Marc., XXI, 1. Arnob., II, 69. Serv., *Æn.*, I, 2. II, 781. Marc. Cap., II, 9, 6. Io. Lyd., *Ostent.*, 3. Isid., *Origg.*, VIII, 9. — 2) *Etrusci libri* (Cic., *Harusp. resp.*, 17. 25. Censorin., 17, 6. Serv., *Æn.*, III, 537. VIII. 398) : *Etruscorum libri* (Macrob., *Sat.*, III, 7, 2. Serv., *Æn.*, I, 42. *Eclog.*, IV, 43) : *Etruscorum scripta* (Cic., *Harusp. resp.* 12) : *Tuscorum litteræ* (Plin., II, § 138) : *Tusci libelli* (Juven., XIII, 62) : *Chartæ Etruscæ* (Cic., *Divin.*, I, 12) : Θούσκων γράμματα (Io. Lyd., *Ostent.*, 3) : τὰ παρὰ Θούσκοις ἱερὰ [γράμματα] (*ibid.*, 71) : *Tyrrhena carmina* (Lucret., VI, 381) : *Etruscæ disciplinæ volumina* (Plin., II, § 199) : *Disciplinarum scripta Hetrusca haruspicum* (Vitruv., I, 7) : *Libri haruspicini* (Cic., *Divin.*, I, 33. Fulgent., s. v. *præsegmina*) : *Artis haruspicinae libri* (Serv., *Æn.*, VIII, 398) : *Tagetici libri* (Amm. Marc., XVII, 10, 2) : *Disciplina Tagetis* (Fulgent., s. v., *manales*, *præsegmina*) : *Sacra Tagetica* [*carmina*] (Macrob., V, 19, 13) : *Præcepta Tagetica* (Longinian., *Epist. ad Augustin.*, 234) : Στίχοι Τάγητος (Io. Lyd., *Ostent.*, 54) : *Libri Bacchetidis* (Fulgent., s. v. *manales*) : *Libri Vegonici* (Amm. Marc., XVII, 10, 2) : *Libri rituales* (Cic., *Divin.*, I, 33. Festus., s. v. *rituales*, p. 285. Censorin., 11, 6 ; 17, 5) : *Libri fatales* (Cic., *Divin.*, I, 44. Liv., V, 15. Censorin., 14, 6) : *Libri Acheruntici* (Arnob., II, 62) : *Sacra Acheruntica* (Serv., *Æn.*, VIII, 398) : *Libri fulgurales* (Cic., *Divin.*, I, 33 Amm. Marc., XXIII, 5) : *Hetrusci libri de fulguratura* (Serv., *Æn.*. I, 42) : *Ars fulguritorum* (Serv., *Æn.*, VI, 72) : *Libri tonitruales* (Cic., *Divin.*, I, 33) : Βροντοσκοπία *Tagetis* (Serv., *Æn.*, X, 175) : *Ostentarium Tuscum* (Macrob., III, 7, 2) : *Tarquitiani libri* (Amm. Marc., XXV, 2, 7) : *Libri exercituales* (Amm. Marc., XXIII, 5, 10).

un traité de l'art fulgural, et dont les écrits passaient pour être dans les archives religieuses de Rome, entre les livres sibyllins et les prophéties des frères Marcii[1]. Ce fonds de doctrine s'accrut de tout ce que l'expérience y ajouta, durant des siècles, d'observations et de règles pratiques. L'Étrurie se flattait donc de posséder une révélation écrite, trésor soigneusement gardé d'âge en âge, et une science informée de tout ce qui s'était passé de phénomènes surnaturels depuis le temps du héros Tarchon jusqu'aux prodiges les plus récents.

La compilation hiératique qui a servi de preuve à la légende des Lucumons écrivant sous la dictée de Tagès n'était sans doute ni si ancienne ni si méthodiquement ordonnée que le prétend la tradition. Là comme ailleurs, la théorie s'est dégagée peu à peu des applications empiriques. Les règles de l'art, au lieu de s'immobiliser tout d'abord dans une tradition écrite, se transmettaient par voie d'enseignement oral au sein des familles aristocratiques qui formaient en Étrurie la caste sacerdotale [2]. La science divinatoire proprement dite était une doctrine secrète, enseignée par les privilégiés à leurs descendants ou à leurs disciples. Elle était si peu fixée par l'écriture que les Romains, dont elle fut en mainte circonstance la ressource et le conseil, craignirent de la voir disparaître par l'indifférence de ceux qui en étaient les dépositaires. Les livres sacrés ne devaient être, en somme, que des recueils de notices, analogues aux annales et aux commentaires des Pontifes et des Augures romains.

Ce serait peine perdue que d'y chercher un ordre analy-

1) Serv., *Æn.*, VI, 72. On trouve dans le recueil des *Agrimensores* (p. 350 Lachmann) un fragment d'un certain Vegoia, qui doit être identique avec le type mythique de la nymphe Vegone. Il y est question de l'origine surnaturelle de la propriété foncière. — 2) O. Müller, *Etrusker*, I², p. 350. II², p. 3. Cf. ci-dessous, *Histoire des Haruspices*.

tique, établi sur les titres divers par lesquels ils sont dénommés. O. Müller[1] a proposé une division à laquelle il n'y a guère d'objection à faire, si l'on admet que les qualificatifs vagues employés par les auteurs qui parlent des livres étrusques répondent bien à autant de traités spéciaux. Il distingue dans la collection trois parties principales.

La plus ancienne comprend un recueil de prodiges, une sorte de chronique des miracles opérés par le Destin (*libri fatales*). A la suite se place une série plus récente de prescriptions religieuses, qui paraissent avoir été revêtues d'une forme poétique et chantées dans les solennités du culte. Ces formules (*Tyrrhena carmina*), où se rencontraient, à côté des principes de la divination nationale, des maximes de morale sociale[2], des règlements concernant la propriété foncière et les rites à employer lors de la fondation des villes, constituaient le fonds de révélation émané de Tagès et de la nymphe Vegone. Dans ces « livres de Tagès (*Tagetici libri*) » étaient compris les documents, plus caractéristiques encore, où il était question des dieux, de la manière d'apaiser leur courroux et de trouver après la mort le chemin de leur demeure, autrement dit, les « livres Achérontiques (*libri Acheruntici*) », qui ont peut-être pris leur titre grec dans les colonies étrusques de la Campanie. La troisième partie des archives sacerdotales, la plus volumineuse et aussi la plus récente, était un manuel de divination proprement dite, indiquant l'interprétation traditionnelle des signes, ordinaires ou prodigieux, de la volonté céleste. On y rencontrait les *libri rituales*, qui signalaient toutes les dérogations prévues au cours normal de la vie humaine et de la vie des sociétés ; les *libri fulgurales*,

1) O. Müller, *Etrusker*, II², p. 23-33. — 2) Cf. par exemple, la loi qui, d'après Servius, se trouvait dans ces livres: *est enim libro qui inscribitur Terræ ruris Etruriæ, scriptum vocibus Tagæ : Eum, qui genus a perjuris duceret fato extorrem et profugum esse debere* (Serv., *Æn.*, I, 2).

consacrés à l'exégèse des signes météorologiques ; les *libri haruspicini*, guide du sacrificateur cherchant l'avenir dans les entrailles des victimes ; et enfin, comme supplément nécessaire, des recueils dans lesquels se trouvaient consignés tous les genres de prodiges observables, avec leur interprétation (*Ostentaria*).

Cette ordonnance, d'ailleurs plausible, risque fort d'être artificielle. A supposer que les villes d'Étrurie, contrairement aux usages antiques, aient renoncé à leur autonomie religieuse pour accepter une révélation commune, fixée sous la forme impérieuse du livre [1], et que la discipline ait été assez forte au sein des écoles d'haruspices pour river l'initiative individuelle des hommes de l'art à ce corps de doctrine, il resterait encore à distinguer entre les livres hiératiques proprement dits, représentant avec autorité la tradition nationale, et les manuels plus ou moins conformes que devaient rédiger, pour les besoins de leur profession, les haruspices consultants. Il est même possible que les réfé-

1) Tite-Live (V, 15, 11) ne dit pas que Véies eût des *libri fatales* spéciaux : mais il serait étonnant que des *libri fatales* communs à toute la nation se fussent tant occupés des rapports de Rome et de Véies. Le caractère local de ces « livres du destin » apparaît bien plus nettement encore, si l'on accepte l'ingénieuse conjecture de Fr. Orioli (*Giorn. dell' Instit. Lombardo*. Cf. *Jahrbb. für Philol.* 1842, p. 121 sqq.). M. Orioli, cherchant quel rapport il a pu y avoir entre Véies, le lac Albain et la victoire de Rome, suppose que la prophétie des *libri fatales* datait d'une époque où Véies avait à craindre, non pas Rome, mais Albe. L'haruspice véien qui fait dépendre la victoire des Romains de l'émission des eaux du lac aurait substitué à l'ancienne Albe la nouvelle, c'est-à-dire Rome. Or, le travail indiqué pouvant être regardé comme impossible, les livres devaient prédire le triomphe final et la primauté de Véies. Albe ayant été détruite par Rome et Rome par les Gaulois en 390, les Romains durent croire que le destin de Véies, prise par eux six ans auparavant, finissait par l'emporter. De là chez eux le désir, qui avait déjà été manifesté au lendemain de la prise de Véies, d'aller s'établir eux-mêmes dans cette ville prédestinée (Liv., V, 24. 49. 51-54). Des prophéties de cette sorte n'auraient pu être évidemment fabriquées que par et pour des Véiens.

rences sommaires auxquelles on doit les titres utilisés pour cette classification visent, de temps à autre, non pas les archives sacrées ou les guides professionnels, mais simplement des traités faits sur la matière par les érudits plus ou moins bien informés qui tournèrent de ce côté leurs recherches.

Aux abords de notre ère, en effet, c'est-à-dire au moment où la foi faisait place dans le monde à la curiosité, l'érudition s'occupa de dresser l'inventaire des religions en décadence. La science des haruspices fut ainsi portée à la connaissance du public, et le peu que nous en savons vient en grande partie de ces indiscrétions [1]. Le premier qui paraît avoir colligé, traduit, ordonné et même complété les livres sacrés de l'Étrurie, fut Tarquitius Priscus. Ses livres faisaient foi : les théologiens voyaient en lui un second Tagès, et les érudits un autre Varron [2]. Le Toscan A. Cæcina, fils du client de Cicéron, publia sur la science étrusque (*De Etrusca disciplina*) un ouvrage considérable dont Sénèque nous a conservé un fragment précieux [3]. Cæcina, qui était de vieille noblesse étrusque, put aborder le sujet avec une compétence exceptionnelle; car, aux observations empiriques consignées dans les livres saints et les manuels, il était à même d'ajouter les règles d'exégèse qui se transmettaient par l'enseignement oral, ayant été initié à ces arcanes par son père [4]. Son contemporain, P. Nigidius Figulus, le plus docte des Romains après

1) Sur ces ouvrages de seconde main, voy. O. MÜLLER, *Etrusker*, II², p. 33-41. C. WACHSMUTH, *Prolegomena in Lydi librum de ostentis*, p. XVII-XXXVIII. G. SCHMEISSER, *Quæst. de Etrusca disciplina*. Breslau, 1872, p. 14 sqq. — 2) On cite de lui une traduction de l'*Ostentarium Tuscum* et particulièrement l'*Ostentarium arborarium* (MACR., III, 7, 2 : 20, 3). Les haruspices montrent à Julien, à l'appui de leur dire, les *Tarquitiani libri in titulo de retus divinis* (AMM. MARC., XXV, 2, 7). Tarquitius, deux fois mentionné par Pline avec Cæcina et J. Aquila (*Ind. auct.* Lib. II et XI), paraît avoir été contemporain de L. Sulla. — 3) SENEC., *Quæst. Nat.*, II, 39 sqq. Cf. ZIMMERMANN, *De A. Cæcina scriptore*. Berolin. 1852. — 4) CIC., *Ad Fam.*, VI, 6.

Varron, esprit chimérique que le goût des sciences occultes avait conduit au mysticisme, étudia l'haruspicine au même titre que la symbolique pythagoricienne et l'astrologie. Son traité *De extis*[1] et ses *Ephémérides fulgurales*[2] dressées d'après les livres de Tagès mirent à la portée des curieux les deux branches les plus importantes de la science étrusque. A peu près vers le même temps, sous le règne d'Auguste, des Toscans, comme Clodius Tuscus et Julius Aquila, traduisirent, analysèrent ou commentèrent les parties les plus intéressantes des livres sacrés de l'Étrurie. Clodius Tuscus dressa un calendrier dans lequel il paraît avoir mis la science astronomique d'accord avec celle des haruspices[3]. Un Capito, probablement le grammairien Sinnius Capito[4], entassait dans ses compilations archéologiques ce qu'il savait des antiquités étrusques, et le philosophe stoïcien Attale introduisait dans la physique de l'école l'art fulgural des haruspices, accommodé au goût subtil de la secte[5].

L'influence des deux Toscans qui furent les favoris tout-puissants d'Auguste et de Tibère, Mécène, le « descendant des rois d'Étrurie », et Séjan, n'était peut-être pas étrangère à ce déploiement de zèle érudit. Un peu plus tard, le goût persistant que Claude montra pour les antiquités étrusques produisit un effet analogue. Il fut question au Sénat des mesures à prendre pour sauver de l'oubli la science des haruspices et l'on peut bien rapporter à cette époque l'édition « illustrée » des livres toscans où Pline voyait figurés des oiseaux introuvables[6]. Il est à croire que Claude lui-même

1) Gell., XVI, 6, 12. Macrob., *Sat.*, VI, 9, 5. — 2) Io. Lyd., *Ostent.*, 27. — 3) Io. Lyd., *Ostent.*, 59. 71. — 4) Io. Lyd., *Ost.*, 3 dit Καπίτων tout court. On pense généralement au célèbre jurisconsulte Ateius Capito ; mais l'opinion de Wachsmuth, qui tient pour Sinnius, me paraît mieux fondée.— 5) *Etruscorum disciplinam græca subtilitate miscuerat* (Senec., *Q. N.*, II, 50). — 6) *Sunt præterea complura genera depicta in Etrusca disciplina, sed ulli non visa* (Plin., X, § 37).

avait fait entrer dans les vingt livres de son Histoire des Tyrrhéniens (Τυρρηνικά) tout ce qu'il savait d'haruspicine. Il encouragea peut-être le Toscan Umbricius Melior, qui fut plus tard l'haruspice ordinaire de Galba, à écrire sur son art[1].

L'âge du scepticisme tranquille une fois passé, la divination toscane garda sa place au milieu des superstitions de jour en jour plus nombreuses qui resserraient le champ des recherches scientifiques, et attira encore de temps à autre la curiosité ou la foi des érudits. Le théologien Cornelius Labeo, dont les études portèrent sur l'ensemble des religions gréco-italiques, consacra à la divination étrusque un grand ouvrage en quinze livres, dans lequel se trouvaient traduits et expliqués les écrits de Tagès et de Bacchétis[2]. On cite de lui un traité *de Diis animalibus*, peut-être compris dans l'ouvrage précédent, où il exposait les destinées d'outre-tombe d'après les livres Achérontiques[3]. Le sujet était assez ample pour que tant de travaux ne l'eussent pas épuisé. La divination toscane occupa encore après lui les loisirs d'une foule de savants ou d'amateurs dont les noms, sauvés par hasard de l'oubli, ne sont plus pour nous que des noms d'inconnus[4].

1) *Qui scripsit de Etrusca disciplina* (PLIN., I, *Ind. auct.* lib. XI). — 2) FULGENT., s. v. *manales*. Io. LYD., *Ostent.*, 3. 42. ISID., *Origg.* VIII, 9. Les auteurs disent simplement Labeo : mais il ne saurait être question du jurisconsulte Antistius Labeo, alors qu'on connaît un Cornelius Labeo, auteur d'ouvrages théologiques (*De dis penatibus.— De oraculo Apollinis Clarii*, etc.). Ce Cornelius Labeo paraît avoir vécu au commencement du IIe siècle de notre ère. — 3) SERV., *Æn.*, III, 168. — 4) Il n'y aurait qu'un mince profit pour notre sujet à disserter sur ces noms, souvent défigurés par des leçons fautives ou peu sûres, et sur les identifications proposées jusqu'ici. Il est possible que le *Cæsius* mentionné par Arnobe (III, 40) comme suivant les théories étrusques soit le poète Cæsius Bassus, ami de Perse, et que le *Vicellius* (Βικέλλιος ὁ Ρωμαῖος) de Io. Lydus (*Ostent.* 54) soit le poète Vagellius, ami de Sénèque. Mais Cæsius pourrait aussi être une mauvaise leçon pour Gavius [Bassus], ce Gavius, contemporain d'Auguste, ayant écrit *de Diis*. L'*Apuleius* que cite à plusieurs reprises le même auteur byzantin à propos d'art fulgural (*Ostent.* 3. 4. 11. 54) doit être le philosophe de Madaure : quant à *Fonteius*, dont le nom revient aussi souvent (*Ostent.* 3. Cf. *Mens.* IV, 2. 54. *Magistr.* III, 42), le problème est à peu

La divination étrusque fut ainsi tirée de l'ombre où elle cachait ses mystères et traînée au grand jour, mais en même temps défigurée de mille manières, accommodée à des systèmes divers, au gré d'opinions préconçues. Les adeptes de l'astrologie lui prêtaient des théories astrologiques; les physiciens, les philosophes y trouvaient la confirmation ou le pressentiment de leurs découvertes; il n'est pas jusqu'aux grammairiens qui n'aient contribué, par des traductions inexactes et des étymologies arbitraires, à altérer le sens primitif d'une tradition qui n'était plus soumise à un contrôle officiel. Peut-être les haruspices des derniers siècles, qui ne savaient plus l'étrusque, puisaient-ils eux-mêmes leur science dans ces ouvrages de seconde main, de façon que toute garantie d'authenticité disparut de leurs méthodes avec l'enseignement professionnel.

C'est cependant avec les débris, aussi rares que mutilés, de cette littérature exégétique, dispersés çà et là dans les citations et références des scoliastes, et avec quelques faits historiques qu'il faut essayer de reconstituer la science des haruspices. Ce sera déjà beaucoup d'en dresser le programme. Nous n'irons pas plus loin que le permettent d'aussi maigres ressources; car il vaut mieux, en définitive, laisser les lacunes béantes que de les combler avec des hypothèses hasardeuses.

près insoluble. Io. Lydus le cite entre Varron et Gavius Bassus, ce qui ferait croire qu'il est leur contemporain : mais l'histoire littéraire ne connaît qu'un seul Fonteius, à savoir, « l'amateur d'histoires » qui discutait avec Vopiscus (*Firm.* 2) sur le caractère officiel et la légalité des actes de l'usurpateur Firmus. Qu'était-ce que ce *Campaster* ou *Campestrius* (Καμπέστριος) qui écrivit une dissertation sur la valeur prophétique des comètes (Serv., *Æn.*, X, 273. Lyd., *Ostent.* 10) et un livre nécromantique (Καταβολικὰ *et infernalia.* Fulg., *Alleg. Vergil.* 142)? On peut soupçonner qu'il est identique à l'haruspice Campensis mis à mort par Maximin (Amm. Marc., XXVIII, 1, 8); mais il n'y a pas lieu d'insister, en l'absence de toute preuve. Enfin, on rencontre encore un certain *Pollès*, d'Ægæ en Cilicie, qui a écrit sur la divination en général et particulièrement sur la divination étrusque (Περὶ τῆς παρὰ Τυρρηνοῖς μαντικῆς. Suidas, s. v. Πόλλης. Eudoc., p. 364. Lyd., *Ostent.* 2).

CHAPITRE PREMIER

SCIENCE DIVINATOIRE DES HARUSPICES [*]

La divination étrusque, ayant toujours eu la prétention d'être une science, ne connaît pas l'enthousiasme prophétique des Grecs. Cet élan inconscient de l'âme devait avoir, aux yeux des haruspices, le caractère d'un rêve malsain. Tite-Live nous représente bien quelque part un haruspice véïen « inspiré par le souffle divin[1] », mais c'est là une métaphore à la grecque : du reste, Tite-Live lui-même n'attribue à ce souffle d'autre effet que de provoquer une indiscrétion maladroite de l'haruspice qui, après avoir lu dans les livres saints les destinées de sa patrie, en livre le secret aux Romains. Il ne s'agit donc pas d'inspiration prophétique : les devins toscans n'en connaissaient pas d'autre que la tradition révélée, secours divin aussi par son origine, mais dépourvu de toute action sur le for intérieur. La divination par les songes ne paraît pas avoir été non plus cultivée à part et pour elle-même. Comme elle a des affinités étroites avec l'étude des prodiges, dans laquelle les haruspices étaient passés maîtres, elle dut

[* B. S. PERUZZI, *Sopra l'aruspicina Toscana,* 1734 (Diss. Acad. Corton. I).
O. MÜLLER, *Von der Religion und Divination der Etrusker* (*Die Etrusker.* II[2], p. 1-195).
P. CLAIRIN, *De haruspicibus apud Romanos*. Paris, 1880.

1) *Quæ cecinerit divino spiritu instinctus* (LIV., V, 15).

se confondre avec celle-ci et n'être, dans l'art toscan, ni supprimée ni mise en évidence.

De même, la science des haruspices dédaignait cette révélation naïve par les tablettes cléromantiques ou *sorts*, qui eut assez de crédit chez les peuples voisins pour transformer en oracles les temples où elle était pratiquée. L'Étrurie possédait au moins deux de ces oracles : mais les villes pourvues de ces institutions, Cære et Falèries, étaient justement celles où la population était le plus mêlée d'éléments latins et grecs, et on peut croire que les Étrusques ont plutôt toléré qu'encouragé des usages étrangers à leurs mœurs. Il faut ajourner, pour la mettre en sa véritable place, la description des oracles latins ou pélasgiques de l'Étrurie, et concentrer notre attention sur les méthodes savantes qui ont valu aux haruspices leur renom d'infaillibilité.

L'art des devins toscans se divise commodément en trois parties ou spécialités distinctes[1] : l'observation des signes apparaissant dans les espaces célestes; l'inspection des entrailles des victimes; et enfin, la procuration des prodiges. De ces trois méthodes générales, la première, si elle n'est pas la plus ancienne, est, en tout cas, celle que les Étrusques ont le plus perfectionnée et qui, par comparaison avec les usages grecs et romains, constitue l'originalité de la science toscane. La seconde, bien que pratiquée en d'autres pays, l'était excellemment par les haruspices et porte pour cette raison, le nom d'*haruspicine*, dans le sens restreint du mot. La troisième, dans son extension à peu près illimitée, enveloppe et contient les deux autres, les foudres et les accidents physiologiques n'étant au fond que des prodiges transformés

1) Ces spécialités pouvaient être et ont été représentées par des spécialistes. On rencontre, accolées au terme générique d'*haruspices*, les épithètes *fulgurator* (ORELL., 2301), *prodigiator* (FEST. s. v. p. 229).

par l'accoutumance en signes ordinaires : c'est celle qui caractérise le mieux la tendance de la divination toscane.

Les Étrusques, en effet, paraissent avoir gardé vis-à-vis de leurs dieux une réserve timorée, qui ne leur permettait pas de prendre sans motif grave l'initiative des communications avec le monde surnaturel. Au lieu de poser des questions, ils attendaient que la divinité parlât, toujours prêts à surprendre dans les incidents les plus insignifiants en apparence la révélation, qui se dérobe au vulgaire mais n'échappe pas aux yeux exercés des hommes de l'art. Et la divination, comme ils la comprennent, n'est point, ainsi que chez les Hellènes, tournée de préférence vers l'avenir : son but n'est point d'ouvrir à l'homme avant le temps les perspectives futures, mais de provoquer les examens de conscience et de détourner par l'expiation les maux contenus en germe dans les fautes passées.

Avant d'aborder l'étude de ces trois catégories de signes interprétés par la science toscane, il est indispensable de tracer comme elle le cadre dans lequel elle observe et range les plus apparents d'entre eux, c'est-à-dire, le *temple*.

§ I.

LE TEMPLE DANS LA DIVINATION TOSCANE [*].

Définition du *temple*. — Le *lituus* étrusco-romain. — Le temple céleste à forme circulaire. — Division et orientation du temple : systèmes divers. — Le temple fulgural à seize *maisons* : caractère astrologique du système. — Le temple terrestre. — Forme quadrangulaire et orientation du temple terrestre.

Le sens des phénomènes observés dans l'espace, qu'il

[*] L. Bellus, *De Templi auguralis partibus* (Græv. Thesaur. V, p. 542-590), O. Müller, *Etrusker*, II[2], p. 128-164).

H. Nissen, *Das Templum : antiquarische Untersuchungen*. Berlin, 1869. — *Ueber Tempel-Orientirung* (Rhein. Mus. XXVIII [1873], p. 513-557).

H. Usener, *Templum* (Jahrbb. für Philol. 1878, p. 59-62).

s'agisse des sillons tracés dans les nues par la foudre ou du vol des oiseaux, dépend de la position de l'objet observé par rapport à l'observateur. Le premier soin de celui-ci devait donc être de partager le champ de la vision en régions distinctes, suivant certaines règles traditionnelles, de façon à en faire un *temple*, autrement dit un espace orienté, limité et *divisé*[1] d'après un système convenu avec les dieux révélateurs.

La théorie du temple, à peu près absente de la divination hellénique[2] et réduite par l'art augural des Romains à sa plus simple expression, est le trait caractéristique et peut-être l'invention propre de la science toscane. Elle était particulièrement développée dans les *libri rituales*, dans lesquels était expliquée, au rapport de Festus[3], la manière de fonder les villes ou d'asseoir un camp, de consacrer autels et sanctuaires, de partager les peuples en curies, tribus, centuries, d'ordonner une armée, et de diviser la durée en siècles (*sæcula*), laps de temps mesurés par la science divinatoire.

1) Varron (*Ling. lat.*, VII, 6-13) et Verrius Flaccus (ap. PAUL., s. v. *Contemplari*) dérivaient avec raison *contemplari* de *templum;* mais ils en concluaient à tort que *templum* vient de *tueri* et signifie « champ de la vision. » On s'accorde généralement aujourd'hui à dériver *templum*, équivalant à peu près au grec τέμενος, de la racine τεμ- (τέμνειν, *temnere*) ayant le sens de *couper, diviser*. D'après H. Usener, *templum* et τέμενος viendraient d'un radical τεμπεσ-, qui aurait donné par dérivations parallèles *tempus* et *templum* (pour *tempu(s)lum*), c'est-à-dire l'idée de temps engendrée par l'idée de lieu (Cf. *extemplo, tempestas*, etc.). De toute façon, le mot n'est pas étrusque, pas plus que les autres termes techniques propres à la divination toscane, les notions que nous en avons nous ayant été transmises par voie gréco-latine. Il n'en faudrait pas conclure avec Nissen (*op. cit*, p. 10-11) que la limitation du temple a été de tout temps en usage chez les races italiques et n'est pas originaire de l'Étrurie. Que les vestiges de constructions lacustres découvertes à Castellaccio soient ou non orientés, ce sont là des temples bien problématiques, et il n'y a aucune raison suffisante de rejeter l'opinion de Varron : *Limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca* (FRONTIN., *De limit.*, p. 27 Lachm.). — 2) Voy. vol. I, p. 137-139. — 3) FEST., s. v. *rituales*, p. 285. Cf. CENSORIN., 17, 5.

Diviser est l'idée fondamentale que représente le mot *templum*, dont le sens est resté conforme à l'étymologie probable. La division de l'espace suivant les règles hiératiques s'opère à l'aide du bâton recourbé ou *lituus*, qui a dû être à l'origine le sceptre des Lucumons dépositaires de la science révélée par Tagès, et qui est resté un insigne honorifique plutôt qu'un instrument utile[1].

Varron se représente l'univers comme un vaste temple à trois étages superposés, divisés et orientés par les mêmes lignes, le temple céleste, le temple terrestre, créé artificiellement pour l'usage des auspices, et le temple souterrain, qui forme le pendant symétrique du temple céleste[2]. Il est permis de douter que l'art des haruspices ait commencé par conce-

1) On connait de reste le *lituus* aux mains des augures de Rome. On le trouve figuré sur les monuments romains et étrusques (Cf. DEECKE, ap. O. MÜLLER, *Etrusker*, II², p. 129, 4). Ce bâton recourbé en forme de crosse ne saurait être d'une utilité quelconque pour les tracés géodésiques. C'est tout simplement un sceptre (*scipio*), et on lui donne parfois ce nom (PLIN., XXVIII, § 15). Les arpenteurs, qui avaient besoin de mesures précises, se servirent du gnomon (γνώμων-γνῶμα-*groma-gruma-stella tetrans*) à alidades perpendiculaires. On voit sur un monument antique un *lituus* pourvu d'une *groma* fixée sur sa partie courbée (ABEKEN, *Mittelitalien*, p. 207); mais c'est là une combinaison symbolique exprimant un fait réel, à savoir, que l'art des arpenteurs procède de celui des haruspices et augures : ce n'est pas un instrument ayant servi au tracé des temples. — 2) VARR., *Ling. lat.*, VII, 6. (*Globus*) *quem in templo hoc medium vides, terra dicitur* (CIC., *Somn. Scip.* 14. MACR., *ibid.*). *Cærula cæli templa-templum magnum Iovis — magna templa cælitum — Acherusia templa* (ENN., *fragm. Annal.* 66. 107. 531. *Trag.* 227) : *templa cæli summa* (TER., *Eunuch.*, 590) : *cæli templa — cælestia mundi templa* (LUCRET., I, 1014. 1064. 1105. II, 1039. VI, 286. 644, 1228. V, 1204) : *mundi versatile templum* (*Id.*, V, 1436) : *mundi templa* (*Id.*, VI, 43). Dans toutes ces expressions, le sens de *templum* oscille entre le sens primitif (τέμενος), le sens abusivement étendu (*a tuendo*) et le sens dérivé, qui est resté en français. *Templum*, signifiant « demeure » d'un être vénéré, se rencontre souvent dans les auteurs (PACUV., 309. Ribbeck. PLAUT., *Mil.* 413. *Rud.* 909. LUCRET., IV, 624. V, 103. OVID., *Met.* V, 278. SEN. *Benef.*, VII, 7, 3). Le *mundus* des cités fondées suivant le rite étrusque et l'*ara Consi* à Rome peuvent passer pour des « temples souterrains : » à Rome aussi, les augures invoquaient les habitants du temple souterrain, les dieux Mânes (FEST., s. v. *Manes*, p. 157).

voir d'aussi larges constructions : le temple céleste et le temple terrestre, celui-ci fait à l'image de celui-là, suffisent à tous les besoins de la divination.

La voûte du ciel, appuyée de toutes parts sur l'horizon, est le temple par excellence, et c'est à bon droit que les poètes latins se servent fréquemment de ce terme pour désigner le firmament. Le devin toscan divisait d'abord ce champ circulaire par deux lignes qui se croisaient à angle droit au-dessus de sa tête et répondaient par leurs extrémités aux quatre points cardinaux. La ligne dirigée suivant le méridien s'appelait l'axe ou « pivot (*cardo*) » du temple ; l'autre s'appelait « ligne en dix de chiffre (*decumanus* ou *decimanus limes*), parce que son intersection perpendiculaire avec la première figurait le chiffre X (*decussis*)[1]. Une de ces lignes divisait le temple en parties droite (*dextra*) et gauche (*sinistra-læva*) ; l'autre, en parties antérieure (*antica*) et postérieure (*postica*). Ces qualificatifs indiquent la position des régions ainsi dénommées par rapport à l'observateur, et c'est conséquemment l'attitude de celui-ci qui décide de l'orientation réelle des quatre parties du temple. La déviation progressive des usages, sur ce point délicat, et les allégations contradictoires des auteurs ont compliqué la question de telle sorte qu'il n'en est guère de plus difficile à élucider. L'axe du temple divinatoire semble avoir erré, comme une boussole affolée, autour de l'ho-

1) Isid., *Origg.*, XV, 14, dérivation acceptée par Niebuhr et O. Müller. Les anciens Gromatiques expliquent *decumanus* par *duocimanus* « qui coupe en deux » (Frontin., p. 28. Hygin., p. 167). Abeken (*Mittelital.*, p. 204) suppose pour les besoins de la cause un verbe *duocere*. Nissen (*op. cit.*, p. 12) admet bien que *decumanus* vient de *decem*, mais il croit que le nom a été donné à la ligne principale du temple parce que, dans le système décimal, usité de tout temps en Italie, le chiffre 10 représente ce qui est *complet*, achevé, et, par analogie, *grand*. On aurait dit la ligne « décimane » comme on dit un homme *carré* (τετράγωνος ἀνήρ, métaphore employée notamment par Aristote. *Eth. Nicom.*, I, 10, 11).

rizon, et l'on peut s'étonner à bon droit de ce que devient une science exacte mise au service de la religion [1].

1) Il faut dire que les érudits ne paraissent guère avoir cherché à ramener le problème à ses éléments les plus simples. Les religions antiques, prises dans leur ensemble, n'ont cherché le séjour des dieux que dans deux directions : les religions solaires, à l'Orient; les autres, pour des raisons dont bon nombre sont encore à trouver, au Nord. Les Hindous placent au Nord leur mont Mérou; les Grecs ont au Nord l'Olympe ou le pays d'Hyperborée. Les Étrusques ont suivi des traditions analogues, car les auteurs s'accordent à dériver de l'Étrurie les principes du tracé des temples, et Varron explique que, dans le temple, le séjour des dieux est censé être au Nord (Fest., s. v. *Sinistræ*, p. 339. Cf. Dion., II, 5). Les Grecs, qui n'ont jamais eu de théologie systématique et de caste sacerdotale pour maintenir une doctrine arrêtée, n'ont pas résisté à l'influence des religions solaires dont ils étaient entourés. Ils ont adopté comme axe de leurs édifices religieux et de leurs tombeaux (Cf. Herod., IV, 35. Plut., *Solon*, 10. Ælian., *Var. Hist.*, v. 14, VII, 19. Diog. Laert., I, 48) la ligne qui va de l'Ouest à l'Est. La seule variante à noter dans leur coutume est due à deux manières différentes d'appliquer le même principe. L'Orient étant le point d'où rayonnait l'influence divine, les uns, plus fidèles, ce semble, à l'usage archaïque, tournaient à l'Ouest la façade des temples, afin que les fidèles eussent le visage dirigé vers l'Est (Vitruv., IV, 5, 1. Clem. Alex., *Strom.*, VII, p. 724. Isid., *Origg.*, XV, 14. Cf. Hym. Hom., *ad Apoll.* 105. Frontin., p. 28. Hygin., p. 169); les autres plaçaient l'entrée au fronton oriental, de façon que les images sacrées fussent tournées elles-mêmes du côté heureux (Lucian., *De domo*, 6. Porphyr., *Antr. Nymph.*, 3). L' « orientation » proprement dite, la direction parallèle à l'équateur, doit avoir été partout la mode primitive; car le lever et le coucher du soleil marquent tout naturellement les points extrêmes de l'alignement. Mais, en revanche, l'observation la plus superficielle montre que, sous nos latitudes, ces points se déplacent sans cesse sur l'horizon, et il est naturel qu'une science méticuleuse comme celle des haruspices, une science qui aimait les arcanes et les difficultés, ait préféré à la méthode vulgaire un système plus exact et ait dirigé la ligne principale du temple dans le plan du méridien. Nous savons qu'en Étrurie, l'usage, noté comme singulier, était de compter la durée du jour à partir de midi (Serv., *Æn.*, V, 738), et Cicéron nous montre l'augure Attus Navius, disciple des Toscans, tourné vers le Sud pour observer les auspices (Cic., *Divin.*, I, 17). Dans cette attitude, l'observateur avait à sa gauche l'Orient, qui est, pour tous les peuples sans exception, le côté heureux, symbole de la lumière et de la vie, et l'Occident à sa droite. Le système étrusque ainsi conçu a sa raison d'être : mais nous ne voyons l'Étrurie que par les yeux des Romains, et c'est, à ce qu'il semble, l'éclectisme romain qui a tout embrouillé. Les Romains, qui ont toujours montré pour les sciences exactes une remarquable incapacité, étaient peu frappés des contradictions logiques. Ils se tournaient vers l'Orient pour prier. Leurs plus an-

La théologie étrusque, accueillant une doctrine que nous avons déjà rencontrée à l'état de rêve confus dans la théologie

ciens temples, celui de Janus, par exemple, avait cette direction (PROCOP., *B. Goth.*, I, 25); ils attendaient de là les signes heureux, et, avec leur sens pratique, ils ont dû précisément enjoindre à leurs augures de regarder de ce côté. Mais, d'autre part, ils avaient emprunté aux Étrusques le détail de bien des « cérémonies », de sorte qu'il leur fallut combiner les prescriptions du rituel étrusque avec leurs usages Le plus sûr était de regarder à la fois l'Est et le Sud. Ils y réussirent par le procédé que décrit Tite-Live (I, 18) à propos de l'inauguration de Numa : le roi est tourné vers le Midi et l'augure assistant vers l'Orient. A mesure que l'influence gréco-orientale se substitua chez eux à l'influence étrusque, les augures et les arpenteurs s'habituèrent de plus en plus à regarder la ligne allant de l'Est à l'Ouest, le *decumanus*, comme la ligne principale. Dans leurs opérations cadastrales, les Gromatiques attribuent toujours à l'allée représentant le *decumanus* le double de la largeur du *cardo*. Seulement, les Romains persistèrent à garder pour les parties de leur temple des noms qui se rapportaient à l'orientation étrusque, plaçant la partie antérieure au Sud, la partie postérieure au Nord, la gauche à l'Est et la droite à l'Ouest. Lorsqu'avec cela ils eurent emprunté aux Grecs l'habitude d'appeler droite le côté heureux et gauche ou « sinistre » le côté malheureux, la confusion fut à son comble. Ces contradictions étaient si frappantes que l'on chercha à les faire disparaître, soit en plaçant le *cardo* dans le sens perpendiculaire au méridien, comme cela se pratiquait en Campanie sous l'influence grecque (*Gromat.*, p. 29. 170. 208. 210. 292. 294. 295), soit au moins en prenant, pour distinguer la droite et la gauche, l'avant et l'arrière, la position réelle de l'observateur tourné vers l'Orient (PAUL., s. v. *Posticum*, p. 220). Le premier système est rejeté par les Gromatiques comme contraire à la raison, attendu que le *cardo* doit coïncider avec l'axe du monde (FRONTIN., p. 29), au lieu que la réforme des noms passa facilement dans l'usage courant (LIV., I, 18) Ce fut affaire aux érudits qui se piquaient de parler le vrai langage scientifique d'expliquer pourquoi ils appelaient encore la droite *antica* et la gauche *postica* (PAUL., s. v. *Posticum*, p. 220). En résumé, le temple étrusque était tourné vers le Sud, et le temple romain vers l'Est; mais les Romains ont longtemps conservé des désignations qui n'étaient exactes qu'appliquées au temple étrusque. Ce n'est pas tout. Pour que rien ne manque au désarroi de toute cette géométrie, on entend parler d'un troisième système, que les Gromatiques donnent comme le système étrusque primitif, d'après lequel l'observateur, tourné vers l'Occident, a le Sud à sa gauche et le Nord à sa droite (FRONTIN., p. 26. HYGIN., 166. 167. NIPS., 290. 294). On conçoit que l'on s'abstienne de trancher un pareil débat où il y a des arguments pour toutes les théories. Il s'agit d'une question de fait; et le fait nous échappe. On ne peut même pas juger de la coutume étrusque par ce que les haruspices ont pu ordonner à Rome; car nous savons qu'ils accommodaient

grecque[1], plaçait à l'extrême nord le séjour des Æsars[2] ou dieux. Mais, tandis que l'Hellène se tourne vers les dieux pour les interroger, le Toscan imite leur attitude supposée, afin de voir l'espace comme ils le voient eux-mêmes et de ne pas renverser pour son regard la symétrie des régions explorées. Ayant donc le visage tourné vers le midi, il appelle *antica* la moitié méridionale du ciel, *postica* la partie nord, *sinistra* la partie orientale, *dextra* la partie occidentale[3].

Les augures romains se contentaient de cette division du temple en quadrants : mais il paraît que les haruspices subdivisaient chacune de ces régions en quatre parties, de façon que le temple entier était distribué en seize cases, comparables aux « maisons » astrologiques[4]. De ces seize maisons, les huit qui se trouvaient du côté de l'est étaient heureuses,

leurs mesures aux usages locaux. Ainsi, en 65 av. J.-C., la foudre ayant renversé la statue de Jupiter Capitolin, les haruspices firent surélever le fronton et tourner la statue vers l'Orient (Cic., *Catil.*, III. 8. Arnob., VII, 40) ; mais cela ne veut pas dire qu'ils eussent agi de même en Étrurie. Le plus simple serait peut-être d'admettre que les haruspices orientaient leur temple différemment, suivant l'usage auquel on le destinait. On comprend qu'ils aient pu, pour consulter les dieux souterrains, se tourner du côté du couchant, symbole de la mort, regarder l'Orient pour observer les oiseaux, qui saluent de leurs cris le soleil levant, et fixer le Midi comme la cible où les dieux, placés au Nord, lancent leurs foudres. Mais il est inutile de grossir le nombre des hypothèses. En ce qui concerne les temples-édifices, Nissen a proposé une conjecture ingénieuse qui, pour certains esprits complaisants, est déjà presque une certitude. Il pense que les temples des différentes divinités ont été orientés de façon que l'axe de chacun d'eux vise juste le point de l'horizon où le soleil se lève le jour de la fête de la divinité titulaire, ou le jour de la fondation de l'édifice; ce point étant censé être la demeure céleste de la divinité en question. L'auteur a traité ses statistiques avec le parti pris d'un homme dont le siège est fait. Si le grand axe n'est pas tourné vers l'Orient, on se rejette sur le petit axe : si ni l'une ni l'autre direction ne s'accorde avec la place qu'occupe la fête locale dans le calendrier, on invoque ou le désordre du calendrier avant la réforme julienne, ou simplement une erreur. Ce sont là de bonnes raisons; mais il semble qu'une érudition désintéressée en trouverait encore de meilleures pour abandonner la découverte.

1) Voy. vol. I, p. 138: III, p. 16. — 2) Suet., *Aug.*, 97. — 3) Varr., *Ling. lat.*, VII, 2, et ap. Fest., s. v. *Sinistræ*, p. 339. — 4) Cic., *Divin.*, II, 18. Plin., II, § 143.

et l'étaient d'autant plus qu'elles s'approchaient davantage du nord : l'influence funeste des autres croissait de même en énergie en allant du midi au nord [1]. Enfin, comme dans les théories chaldéennes, chaque maison était occupée par une divinité ou par un groupe divin.

Voici, d'après les données confuses de Marcianus Capella [2], qui puisait sans doute au hasard dans Varron, la répartition des groupes célestes dans le temple :

Région N.-E. (*Sinistra-postica*).

I. *Jupiter. — Dii Consentes. — Penates Lares. — Salus. — Janus. — Favores. — Opertanei. — Nocturnus.*

II. *Jupiter — Prædiatus. — Quirinus. — Mars. — Lares militares. — Juno. — Fons. — Lymphæ. — Di Novensiles.*

III. *Jupiter Secundanus. — Jovis Opulentia. — Minerva. — Discordia. — Seditio. — Pluto.*

IV. *Lynsa Silvestris. — Mulciber. — Lar cælestis. — Lar militaris. — Favor.*

Région E.-S. (*Sinistra-antica*).

V. *Jupiter. — Junon. — Ceres. — Tellurus. — Vulcanus. — Genius.*

VI. *Pales. — Favor. — Celeritas. — Mars. — Quirinus. — Genius.*

VII. *Liber. — Secundanus Pales. — Fraus.*

VIII. *Veris fructus.*

Région S.-O. (*Dextra-antica*)

IX. *Genius Junonis Sospitæ.*

X. *Neptunus. — Lar omnium cunctalis. — Neverita. — Consus.*

XI. *Fortuna. — Valitudo. — Pavor. — Pallor. — Manes.*

XII. *Sancus.*

Région O.-N. (*Dextra-postica*).

XIII. *Fata. — Di Manium.*

XIV. *Saturnus. — Juno Cælestis.*

XV. *Vejovis. — Dii publici.*

XVI. *Nocturnus. — Janitores terrestres.*

1) Plin., *ibid.* Serv., *Æn.*, II, 693. — 2) Marcian. Cap., I, 15 [p. 17 Eyssenhardt].

O. Müller croyait reconnaître, dans cet étrange tableau dressé par un compilateur du v[e] siècle, un « fragment des livres fulguraux, plein de doctrines purement étrusques [1], » bien qu'encombré par les haruspices eux-mêmes de théologie exotique. H. Nissen s'extasie à son tour sur le sens profond de cette doctrine « toute romaine d'un bout à l'autre », où il trouve, par un détour inattendu, la trace du monothéisme latent infusé dans les religions italiques [2]. Une étude attentive de la question nous paraît devoir conduire à des conclusions sensiblement différentes.

Ce qu'il peut y avoir d'étrusque ou de latin dans cette espèce de panthéon circulaire disparaît sous les emprunts faits à l'astrologie, dont on retrouve ici les créations propres, à savoir, les *maisons*, les *lieux* et les *sorts* [3]. Presque toutes les abstractions déifiées qui s'entassent dans chacune des cases du temple y ont été introduites par divers systèmes astrologiques juxtaposés. Ainsi, la théorie suivie par Manilius place dans le XI[e] *lieu* la *Fortune* et dans le XI[e] *sort* la *Santé (Valetudo)* qui figurent avec ce numéro d'ordre dans le temple. Au V[e] et au IX[e] *sort*, affectés, l'un au mariage et à l'hospitalité, l'autre à la progéniture, correspondent ici, d'un côté le *Genius*, de l'autre, le *Genius Junonis Sospitæ* ou *Hospitæ*. De même, *Mars* et *Quirinus* représentent la « milice ; » *Minerve*, accompagnée de la *Discorde* et de la *Sédition*, symbolise dans leur variété les « travaux urbains » du cercle chaldéen, et *Pluton* se trouve dans le même compartiment parce que certains astrologues plaçaient au III[e] *lieu* la *Mort*.

1) O. Müller, *Etrusker*, II[2], p. 135. — 2) H. Nissen, *Das Templum*, p. 184. — 3) Voy. vol. I, p. 229-231, 239-242. Les *maisons* sont les domiciles des dieux-planètes dans le Zodiaque ; les *lieux* sont un système de douze influences régulièrement distribuées sur le cercle à partir de l'horoscope ; les *sorts* ou travaux, une graduation semblable ayant pour point de départ le « lieu de la Fortune ». On a affaire à des systèmes conçus séparément et combinés ensuite par des gens qui ne visaient point à la simplicité.

Il est superflu de poursuivre jusqu'au bout ces comparaisons. On peut être assuré que les systèmes astrologiques, à cause de leur multiplicité même, avec leurs liaisons par *aspects* ou polygones inscrits au cercle et leurs superfétations, expliqueraient le classement de tous ces noms qu'on dirait assemblés au hasard[1]. Il ne resterait, pour la part de la tradition étrusque, que certaines personnalités divines dont le nom national a été traduit par des équivalents latins[2].

Mais l'astrologie, qu'Otfried Müller lui-même déclare « tout à fait étrangère à la discipline toscane primitive[3], » ne peut avoir été mêlée en aussi forte proportion à la science indigène qu'à une époque relativement récente. Elle y a été introduite, soit par les érudits qui raisonnaient avec des idées préconçues sur la divination étrusque, soit par les haruspices eux-mêmes, en un temps où l'astrologie jouissait d'une vogue telle[4] que les autres méthodes devaient, sous peine de discrédit, s'associer avec elle. Cette infusion des doctrines orientales dans l'haruspicine était sans doute déjà en voie de

1) Sur les *aspects* trigone, quadrat, sextil..., etc., voy. vol. I, p. 218-220. 229. — 2) H. Nissen (*op. cit.*, p. 185), signale certaines concordances entre les divinités placées en opposition diamétrale (1 + 9 : 2 + 10 : 3 + 11... etc.) et entre celles que la langue astrologique désignerait comme étant en aspect quadrat (1 + 5 + 9 + 13, etc.) : mais il n'a pas soupçonné l'influence astrologique qu'il constatait ainsi en vue de tout autres conclusions. — 3) O. Müller, *Etrusker*, II[2], p. 16. Cependant, il y avait *douze* peuples en Étrurie, et c'est bien là un nombre astrologique. — 4) Cf. vol. I, p. 254. L'astrologie finit, à une certaine époque, par envahir toutes les méthodes divinatoires. On osa même transformer en science astrologique le pouvoir révélateur d'Apollon : on citait des oracles où Apollon indiquait l'avenir d'après les astres ἐρωτηθεὶς ὁ 'Απόλλων, τί τέξεται ἡ γυνή, ἐκ τῶν ἄστρων εἶπεν ὅτι.., etc. (Euseb., *Præp. Evang.*, VI, 1). La science des haruspices, et surtout la science fulgurale, ne pouvait échapper à cette vassalité, qui serait même devenue de l'esclavage, si l'on en croyait les extraits donnés par Io. Lydus. C. Wachsmuth (*Proleg. in Lydi librum de ostentis*, p. xxx-xxxi) se fait fort de prouver qu'il n'y a rien d'étrusque dans la compilation de l'écrivain byzantin. Nous sommes à peu près de son avis, en ce sens que toute cette « brontoscopie » astrologique a été ajoutée après coup à la science étrusque.

s'accomplir au septième siècle de Rome, au moment où la foi aux influences sidérales et à « l'étoile » des grands hommes commençait à envahir la société romaine. Des archéologues de science cosmopolite, comme Varron et surtout Nigidius Figulus, ont dû contribuer par leurs écrits à fixer dans la divination toscane passée au service des Romains cet élément exotique[1].

Tout semble indiquer que la théorie du temple était à l'origine beaucoup plus simple, et que, sur ce point, les rites toscans ne différaient guère de ceux des Romains. D'abord, la division en seize parties, si tant est qu'elle ait jamais été de quelque usage dans la pratique, ne paraît avoir été appliquée qu'à l'observation des foudres[2]. Pour toutes les autres opérations de l'art, qu'il s'agisse de la fondation des villes, de la division d'un territoire colonisé ou de l'érection d'un temple bâti, il n'est fait emploi que des deux grandes lignes perpendiculaires orientées sur les quatre points cardinaux. Il y a plus : la confusion qui règne dans les opinions relatives au nombre des foudres et des divinités fulminantes[3] prouve que la science fulgurale elle-même s'accommodait mieux du temple quadripartite que des seize compartiments. On trouve, en effet, un système qui admet quatre dieux armés de la foudre[4] : tandis que, même en portant le nombre de ces dieux à neuf, comme le veut l'opinion commune, on laissait toujours un tiers environ des seize régions inoccupées, et l'on était obligé de combler les lacunes en supposant que Jupiter pouvait tonner dans toutes les régions[5], c'est-à-dire, en supprimant, ou peu s'en faut, toute classification.

La division du temple céleste en seize parties ou maisons célestes pourrait donc bien être, en définitive, étrangère aux rites de la divination pratique. Elle a dû être obtenue par

1) Cf. vol. I, p. 253. — 2) Cic., *Divin.*, II, 18. *In sedecim partes cælum in eo spectu [fulminum] divisere Tusci* (Plin., II, § 143). — 3) Voy. ci-dessous, p. 36. — 4) Varr. ap. Serv., *Æn.*, I, 42. Cf. VIII, 429. — 5) Serv., *Æn.*, VIII, 427.

une de ces assimilations incomplètes qui ne sont pas rares dans l'histoire religieuse. Le nombre 16 n'appartient à aucun système de division astrologique; mais il n'en faudrait pas conclure qu'une combinaison de l'astrologie et de l'haruspicine n'ait pas pu le produire. Il se peut qu'en ajoutant à la division traditionnelle du temple en quatre parties les douze parties du zodiaque, on soit arrivé, au mépris de la géométrie, à ce total de 16 : il est également possible que, la tradition imposant le devoir de diviser en quatre, nombre générateur du temple, on n'ait trouvé, pour multiplier le nombre des parties, d'autre moyen que de subdiviser chaque quadrant en quatre [1]. Enfin, la division — que nous rencontrerons plus loin — de la durée totale de l'univers en huit âges porte à à croire que le temple céleste portait sur son contour les points qui, reliés entre eux par des diamètres, forment les axes et les diagonales du temple sacré, soit huit régions, occupées par autant de divinités fulminantes. Il suffisait de distinguer dans chaque région une droite et une gauche pour arriver à doubler le chiffre : et ces moitiés de régions purent être converties en régions indépendantes lorsque l'on eut à parquer la foule sans cesse grossissante des personnalités divines multipliées par l'intrusion des religions étrangères.

Il n'a été question jusqu'ici que du temple céleste et de ses lignes idéales. Mais ce temple n'est qu'une perspective mouvante : l'observateur et les points de repère immobiles sur lesquels il se règle sont portés par le temple terrestre, c'est-à-dire le sol limité, orienté et divisé en bonne et due forme. L'orientation et la division du temple terrestre reproduisent exactement celle du temple céleste; mais il y a ici un élément nouveau à considérer, à savoir, la limitation exté-

1) *Facile fuit quatuor quas nos habemus duplicare, post idem iterum facere.* (Cic., *ibid.*). *Has* [*quatuor*] *iterum in quaternas divisere partes* (Plin., *ibid.*).

rieure, le périmètre du temple. Aucun texte n'indique que les devins aient laissé une portion quelconque du ciel en dehors du temple supérieur[1] : nous savons, au contraire, que le temple terrestre était limité par des points extrêmes et des lignes terminales que désignait à l'avance l'observateur[2].

La limitation a entraîné un changement de figure. Le temple terrestre, pour être semblable à l'autre, aurait dû avoir une surface circulaire, et tel fut peut-être l'usage primitif. Il est à remarquer que les plus anciens cultes italiques, entre autres, celui de Vesta, exigeaient pour leurs divinités des sanctuaires affectant cette forme[3]. Un fait plus probant pour l'Étrurie, c'est que, les villes étant, comme on sait, de grands temples habités par les dieux de la cité, il y avait pour tracer leur enceinte un « rite étrusque[4], » et que le nom d'*urbs* (*orbis*) donné à cette enceinte en indique la forme circulaire[5]. Mais, dans la pratique de l'art divinatoire, il était

1) O. MÜLLER, *Etrusker*, II², p. 129. Le texte allégué par Nissen : *hemisphærium ubi concavo cærulo septum stat* (VARR., *L. lat.*, VII, 2, 6) est loin de prouver le contraire. — 2) Voy. ci-dessous (*Divination officielle des Romains*), la formule employée par les augures romains. — 3) *Ædes rotundas tribus diis dicunt fieri debere, Vestæ, Dianæ, vel Herculi vel Mercurio* (SERV., *Æn.*, IX, 408). Le sanctuaire des Pénates et les chapelles des Lares, divinités archaïques s'il en fut, étaient de forme ronde (καλιάδες. DION., IV, 14), et il est probable, bien que les témoignages ne concordent pas tout à fait sur ce point, que le plus ancien sanctuaire du Capitole, celui de Jupiter Feretrius (LIV., I, 10), était également circulaire, comme aussi l'*ædes Deæ Diæ*. On s'en souvint lorsque Rome fit d'Auguste déifié le dieu Pénate par excellence : le premier sanctuaire qu'on lui éleva à Rome était rond, comme on le voit sur les médailles (COHEN, *Monn. imp.*, I, pl. 4, 278). Les *putealia*, ou lieux consacrés par la foudre, devaient être clos d'une enceinte circulaire. Enfin, d'après Varron (ap. SERV., *Æn.*, I, 505), il devait y avoir dans les édifices sacrés un espace découvert, ou voûté en coupole, qu'on appelait *testudo*. C'était le ciel, ou son image, supporté par le temple terrestre. — 4) *Etruscus ritus* (VARR., *L. l.*, V, 32, 143. Cf. LIV., I, 44. — 5) VARR., *ibid.* ISID., *Orig.*, XV, 2). On n'a pas fait d'objections sérieuses à cette dérivation : *orbis* = *urbs*. O. MÜLLER (p. 149), gêné par l'idée que l'*urbs* est nécessairement carrée, dérive *urbs* de *urvum* (*aratri*), sans songer que *urvum*, partie courbée de la charrue, doit venir aussi de *orbis* (FEST., s. v. *Urvat*, p. 375).

difficile de maintenir au champ d'observation un tracé aussi incommode. Il eût fallu des points de repère nombreux pour fixer au sol le périmètre, et les chances d'erreur auraient été considérables. En joignant, au contraire, par des lignes droites les extrémités du *cardo* et du *decumanus*, on obtenait un carré dont les angles répondaient aux quatre points cardinaux, c'est-à-dire, une figure géométrique plus facile à préciser. Le carré inscrit au cercle est pris pour le cercle lui-même dont il est comme une simplification. C'est là la quadrature du cercle selon la liturgie.

Il n'y a aucun doute à élever sur le fait en lui-même. Il est certain que les édifices religieux construits à Rome suivant le rite toscan[1] et le temple augural romain étaient de forme rectangulaire : il en était de même du vénérable enclos muré du Palatin, la « Rome carrée » (*Roma quadrata*[2]). Le sanctuaire de Vesta fut rayé de la liste des temples parce qu'il était rond. L'on doit donc admettre, en l'absence de toute objection contraire, que le temple terrestre était aussi chez les Étrusques un carré régulier.

Il ne reste, comme question controversée, que la méthode adoptée pour l'orientation de la figure.

L'usage romain, connu par les traités d'arpentage, était de faire des deux grandes lignes directrices les axes et non pas les diagonales du carré : de manière que le temple tournait vers les points cardinaux non pas ses angles, mais ses côtés.

Il taxe aussi d'erreur Plutarque (*Romul.*, 11) pour avoir dit que l'enceinte de Rome avait été tracée suivant le rite étrusque, en *cercle*, avec le *mundus* (du *Comitium*) pour centre. On a trouvé des figures géométriques qui ont servi à la divination en Chaldée (H. Sayce, *Babylonian augury by means of geometrical figures* ap. Trans. of Biblic. Archæol. IV [1876] p. 302-314). Or les présages concernant la fondation des côtés y sont tirés de lignes courbes (*Ibid.*, p. 304, 308).

1) Par exemple, le T. de Jupiter Capitolin, bâti par les Tarquins, *fabris undique ex Etruria accitis* (Liv., I, 56). — 2) Fest., s. v. *Quadrata*, p. 258.

Comme les arpenteurs reconnaissent l'origine toscane de leur art, on ne peut affirmer que les Étrusques aient agi autrement. Cependant, il est difficile de se représenter le devin placé au centre du carré et le limitant par des parallèles aux lignes directrices, de telle sorte que la perspective se trouverait arrêtée sur ces grandes lignes à plus courte distance que dans les directions intermédiaires. Une lecture attentive des textes relatifs au temple augural romain et ombrien[1] confirme ces scrupules, et, si l'on n'y trouve point d'arguments décisifs contre l'opinion reçue, on peut être cependant conduit à supposer que le carré inscrit au temple circulaire n'était pas tracé de la même manière par le devin et par l'arpenteur.

Nous n'avons pas à nous occuper ici du tracé des temples en dehors de l'art divinatoire. Il est temps de songer que le cadre géométrique ainsi dressé est, dans sa fonction propre, un moyen d'observer, classer et interpréter les signes fatidiques qui traversent le champ d'observation, c'est-à-dire les foudres et les oiseaux.

1) La formule varronienne à l'usage des augures romains fournirait un excellent argument si elle parlait des quatre points extrêmes, au lieu de se borner à fixer l'extrême droite et l'extrême gauche, car elle ajoute : « *inter ea conregione* [*finio*], je limite en tirant des lignes droites entre cès points ». La description de Tite-Live (I, 18) a un détail significatif : l'augure *signum contra* [en face], *quoad longissime conspectum oculi ferebant, animo finivit.* Le *decumanus* est donc prolongé jusqu'à l'horizon. De même, en étudiant le rituel augural d'Iguvium, M. Bréal est amené à concevoir le temple comme orienté par les deux diagonales (*Les Tables Eugubines*, p. 52). Festus (s. v. *Minora*, p. 157) dit qu'un temple doit avoir *angulos adfixos ad terram*, et l'on voit toujours les devins fixer les points extrêmes des lignes directrices. Dans le temple bâti, la nécessité de ménager une ouverture sur la ligne directrice et l'impossibilité de percer la porte dans un angle de l'édifice, sur le terrain à arpenter, l'impossibilité de faire des lots rectangulaires autrement qu'en menant des parallèles au *cardo* et au *decumanus*, ont pu faire accepter, concurremment avec l'autre méthode, l'orientation par les faces. Les Pyramides sont orientées par leurs faces; mais les monuments de Ninive l'étaient par leurs angles Cf. Place, *Ninive et l'Assyrie* Paris, 1867, I, p. 17-18. De même, le carré dans les figures citées par Sayce (*op. cit.*, p. 305).

§ II

ART FULGURAL ET AUGURAL [*].

La science des foudres en Toscane : science divinatoire et magique.— I. ART FULGURAL DIVINATOIRE. — Les divinités fulminantes. — Les *Dii consentes* et les *Dii involuti*. — Interprétation des foudres d'après leurs caractères intrinsèques : classifications diverses. — Interprétation des foudres d'après les circonstances concomitantes, l'intention de l'observateur ou le lieu frappé. — Application du présage au passé ou à l'avenir. — Valeur et portée du présage. — Délai entre le présage et son accomplissement. — Influence de l'optimisme hellénique sur l'art toscan. — Réformes et retouches apportées à l'art fulgural. — II ART FULGURAL MAGIQUE. — Procuration des foudres. — Le tombeau de la foudre ou *bidental*. — Procurations relatives aux personnes et objets foudroyés. — Conjuration des foudres. — L'art d'éloigner la foudre. — L'art d'attirer la foudre et de s'en servir. — III ART AUGURAL. — Preuves de l'existence d'un art augural toscan. — Divination fondée sur l'instinct des animaux en général.

Nul peuple, dans l'antiquité, n'a disputé aux Étrusques la prééminence en matière fulgurale [1]. Les Grecs faisaient peu attention à ces phénomènes atmosphériques qu'ils appelaient vaguement « signes de Zeus (διοσημεῖαι [2]), et les Romains se sont mis volontairement à l'école de leurs voisins. Quant aux Chaldéens, ils n'avaient pas dû faire de l'interprétation de ces signes une science à part, mais une partie ou un complément de l'astrologie [3]. Même la vogue prodigieuse de

[*] J. CÆS. BULENGERUS, *De terræ motu et fulminibus* (ap. Græv. Thes., V, p. 515-542).

P. VALERIANUS, *De fulminum significationibus* (*ibid.*, p. 591-618).

ASTORIUS, *Epist. de deo Brotonte* (Sallengr. Thes., II, p. 773-780).

P. BURMANN, Ζεὺς Καταιβάτης *seu Jupiter Fulgurator*. Lugd. Batav., 1700.

K. SCHWENCK, *Mythologie der Rœmer* (*Blitzlehre*, p 464-482).

1) CIC., *Divin.*, I, 41. DIOD., V, 40. DION., IX, 6 SIDON. APOLL., *Carm.*, V, 261. IX, 189). — 2) Voy. vol. I, p. 198. — 3) Cf. F. LENORMANT, *La Divination chez les Chaldéens*, p. 64 sqq.

l'astrologie n'empêcha pas les haruspices toscans de rester jusqu'au bout, dans le monde classique, les interprètes les plus compétents de la météorologie divinatoire. On donnait de leur supériorité en ce genre une raison bien superficielle, c'est que les orages étaient fréquents en Toscane; absolument comme, pour expliquer leur habileté à saisir le sens des prodiges, on disait que les phénomènes prodigieux étaient chose commune dans leur pays[1].

L'art des haruspices « fulgurateurs[2] » comporte, d'après Cæcina, trois genres d'opérations : observer les foudres, les interpréter, et les conjurer[3]. La division ternaire, si chère à la dialectique stoïcienne, ne va pas ici au fond des choses. La science des foudres a deux aspects; par l'un, elle touche à la divination, par l'autre à la magie. Elle sait consulter (*consulere*[4]) les foudres, c'est-à-dire, les observer d'abord, les interpréter ensuite : elle sait aussi — et ce n'est pas là le moindre de ses secrets — elle sait agir sur la foudre au moyen de formules irrésistibles et la forcer soit à se détourner de ceux qu'elle menaçait (*exorare*), soit à descendre sur l'ordre du magicien (*elicere*)[5]. On peut dire que la science fulgurale a, pour atteindre à deux résultats différents, deux méthodes bien distinctes, et que chaque méthode comprend deux espèces d'opérations.

L'*observation* des foudres devait fournir les données nécessaires à l'interprétation.

Il faut d'abord s'entendre sur l'objet même de l'observation. Les auteurs de la décadence semblent croire que les harus-

1) Cic., *Divin.*, I, 42. Cf. Plin., II, § 136. Io. Lyd., *Ostent.*, 43. — 2) Sil. Ital., *Punic.*, VIII, 479. Cf. *haruspex fulguriator* (Orell., 2301) *fulgerator* (Non., p. 45). — 3) [*Fulminum*] *ars in tria dividitur : quemadmodum exploremus, quemadmodum interpretemur, quemadmodum exoremus* (Senec., *Q. Nat.*, II, 33). — 4) Claudian., *In Eutrop.*, I, 12. — 5) Les Étrusques avaient la réputation d'être de grands magiciens. Eschyle, dans un fragment d'élégie (ap. Theophr., *Hist. Plant.*, IX, 15, 1), leur donne le titre de φαρμακοποιὸν ἔθνος.

pices n'observaient que certaines foudres, celles que l'on pourrait appeler les foudres-prodiges. Trouvant le conflit depuis longtemps engagé entre les physiciens, qui voyaient dans le choc des nuages une explication suffisante de la foudre, et les partisans de la divination, qui substituaient ou associaient à la cause naturelle une intention surnaturelle[1], ils transigent pour leur compte et éliminent du domaine de la révélation les phénomènes qui leur paraissent tout à fait naturels, comme l'est le tonnerre en temps d'orage. Servius pense que, pour avoir un sens favorable, l'éclair doit être vu ou le tonnerre entendu par un ciel serein[2]: il va même jusqu'à dire que c'est là le vrai critérium permettant de distinguer le signe révélateur du phénomène naturel[3]. Il a eu le tort de convertir en signe ordinaire un phénomème prodigieux emprunté à la légende d'Ascagne[4]. L'éclair paraissant dans un ciel sans nuages était un prodige heureux, comme la chute de la foudre par un ciel serein passait pour un prodige des plus fâcheux[5]. Si l'on accordait quelque confiance au mélange hétérogène de traditions diverses et de prétendus extraits dont Jean de Lydie a composé son livre des *Prodiges*, on supposerait que les Toscans interprétaient solément le bruit du tonnerre (Βροντή) et que l'interprétation se réglait sur des tables ou calendriers astrologiques contenant les positions du soleil ou de la lune[6].

1) *Nos putamus, quod nubes collisæ sunt, ideo fulmina emitti : [Tusci] existimant nubes collidi ut fulmina emittantur* (Senec., *Q. Nat.*, II, 32). C'est un cas particulier de la théorie générale discutée ailleurs (Cf. vol. I, p. 111-119). — 2) Serv., *Æn.*, II, 693. — 3) Serv., *Æn.*, VII, 141. IX, 630. — 4) Dion., II, 5. Virg., *Æn.*, II, 692. VII, 141. IX, 630. — 5) Virg., *Georg.*, I, 487. Horat., *Od.*, I, 34. Io. Lyd., *Ostent.*, 45. Plin., II, § 137. Cf. l'affirmation de Sénèque : *Serenum sine fulmine est* (*Q. N.*, II, 26), et l'*Excursus* de Kœhler (*ed. Lemaire*, p. 261). Cependant, la foudre tombant par un ciel serein sur la maison d'Antonin ne fit que lui présager l'empire (Capitol., *Anton. P.*, 3). — 6) Io. Lydus insère indifféremment des débris de tous les systèmes. Il a un ménologe solaire pour les tonnerres (βρονταί) et un autre pour les foudres

L'examen attentif des textes qui ont trait à la science fulgurale montre que les haruspices observaient et l'éclair (*fulgur-fulgetrum*) et le tonnerre (*tonitru*) et le coup de foudre (*fulmen*); il prouve aussi que, si l'art fulgural a, comme toutes les méthodes divinatoires, sa catégorie de prodiges, il fait porter d'ordinaire ses observations sur les phénomènes dont on peut dire, à cause de leur fréquence, qu'ils sont naturels. Derrière la nuée d'orage se cachait la divinité dont il s'agissait de reconnaître le nom et de pressentir l'intention à ces traits partis de sa main (*manubiæ*)[1].

Le nom une fois connu, le caractère propre de chacun des dieux permettait d'établir aussitôt un certain nombre de conjectures probables. Aussi, la constatation de l'identité était-elle le point capital à élucider, et probablement aussi, à en juger par la diversité des théories émises à ce sujet, le problème le plus difficile à résoudre. La science étrusque a dû, comme toutes les autres, retoucher au fur et à mesure les règles qui avaient besoin d'être mises d'accord avec les faits.

Les Romains, dit-on, n'admettaient d'abord qu'une seule foudre, celle de Jupiter[2]. Ils en distinguèrent ensuite deux : la foudre diurne (*dium fulgur*), émanée de Jupiter, et la foudre nocturne, lancée par le dieu (Jupiter) Summanus[3]. Telle fut

(κεραυνοί) (*De Ostent.*, 21-26. 43-42) : une βροντοσκοπία réglée par des éphémérides lunaires et soi-disant extraite de Nigidius Figulus, qui l'a tirée lui-même des livres de Tagès (*Ostent.*, 27-38); plus, deux autres ménologes lunaires, l'un de Fonteius pour les tonnerres, l'autre de Labeo pour les foudres. (*Ostent.*, 29-41. 42). On apprend de lui, tantôt que « les anciens » rapportaient les βρονταί à la lune (*ibid.*, 22), et tantôt que « l'antiquité » répudiait toute espèce de rapport entre la froide lune et la foudre, laquelle émane au contraire du soleil, élément igné (*ibid.*, 46).

1) Fest., s. v. *Manubiæ*, p. 129. Serv., *Æn.*, I, 42. XI, 259. Senec., *Q. Nat.*, II, 41. Il est permis de voir dans *manubia* un équivalent rapproché de quelque terme toscan. — 2) Serv., *Æn.*, I, 42. — 3) Paul., s. v. *Dium fulgur*, p. 75. Plin., II, § 138. Augustin., *Civ. Dei*, IV, 23.

peut-être la plus ancienne doctrine étrusque. Mais les orages diurnes étant plus fréquents et la personnalité de Jupiter dominant celle de son homologue Summanus, les devins portèrent à trois le nombre des foudres lancées par Jupiter[1], de sorte que le total des *manubiæ*, diurnes et nocturnes, fut de quatre. Ce chiffre put être diversement interprété, certains savants, comme Varron, préférant répartir ces foudres entre quatre divinités[2]. Les haruspices n'avaient pas attendu Varron pour étendre à des dieux autres que Jupiter et Summanus le privilège que la mythologie grecque et la tradition romaine réservaient avec un soin jaloux pour le maître de l'Olympe et du Capitole. Les déesses que les Romains, suivant le rite toscan, avaient associées à Jupiter dans son temple du Capitole, Junon et Minerve, étaient inscrites « dans les livres étrusques » au nombre des divinités fulgurantes[3]. Il convenait, à plus forte raison, d'armer ainsi le dieu de la guerre et celui du feu, correspondant au Mars et au Vulcain des Latins. Enfin, aux deux Jupiters célestes, celui du jour et celui de la nuit, furent opposées deux divinités souterraines, Saturne[4] et Vedius ou le « méchant Jupiter », dont les coups étaient particulièrement redoutés[5].

1) Fest., *ibid.* Plin., *ibid.* — 2) Varr. ap. Serv., *Æn.*, I, 42, Cf. VIII, 429. — 3) Serv., *Æn.*, I, 42. Cf. XI, 259 (*manubiæ Minervales, i. e. fulmina*). La Pallas Athêna des Grecs lance aussi la foudre de son père. — 4) Plin., *ibid.* — 5) Amm. Marc., XVII, 10, 2. [Gardthausen préfère lire *Vegonicis* au lieu de *Vejovis*]. Ces foudres inférieures (*infera*) ou souterraines *sæva maxime et exsecrabilia*, qui sont particulières à la terre d'Étrurie (Plin., *ibid.*), c'est-à-dire, dont les haruspices étaient seuls à parler, devaient être, si l'on ne préfère les reléguer parmi les phénomènes imaginaires, des « chocs en retour » ou des étincelles jaillissant d'un nuage à l'autre et partant d'un point situé très près ou au-dessous de l'horizon. Pline dit que les foudres souterraines se produisent surtout en hiver et frappent des coups droits, au lieu que les foudres célestes frappent obliquement. Sénèque, analysant le livre de Cæcina, dit, sans autre explication : *inferna* (*fulmina*), *cum e terra exsiliunt ignes* (*Q. N.*, II, 49). S'il est difficile de savoir au juste de quoi il s'agit, il est aisé de constater que c'est là une doctrine particulière à l'art des haruspices.

La science étrusque, à un certain degré de son développement, reconnut à neuf personnes divines le droit de manier l'arme étincelante[1]. Ce nombre n'a pas dû être fixé au hasard : il représenterait assez bien la somme des points marqués sur la circonférence du temple céleste par les quatre diamètres formant les axes et les diagonales du temple carré inscrit au cercle, somme à laquelle on ajoute le point central, peut-être le siège du monarque céleste. D'autre part, Jupiter disposant à lui seul de trois foudres, on comptait, pour 9 personnes divines, 11 espèces de *manubiæ*[2]. Ce chiffre était bien près du nombre 12, consacré par l'astrologie et introduit par la mythologie grecque dans le groupe des grands dieux. Il se trouva sans doute des théoriciens qui portèrent à douze le nombre des foudres fatidiques.

Mais, le nombre 12 une fois admis, la puissance d'attraction exercée par la théologie gréco-orientale rendit inévitable une assimilation plus complète. Comme l'Olympe des Hellènes, le ciel étrusque devint une assemblée de douze dieux collègues ou « assesseurs » de Jupiter (*Dii consentes-complices*) que celui-ci devait consulter en certains cas, notamment avant de lancer sa seconde foudre, plus efficace que la première, comme il devait consulter, avant de frapper avec la troisième, le mystérieux conseil des dieux « supérieurs » (*Dii superiores-involuti*[4]).

Que de questions sans réponse suggère cette doctrine ainsi

1) *Tuscorum litteræ novem deos emittere fulgura existimant* (Plin., *ibid.*). Ces neuf divinités étaient donc *Tina* (Jupiter), *Kupra* (Junon), *Menrfa* (Minerve), Summanus, Mars, *Sethlans* (Vulcain), plus une inconnue. On a songé à Hercule, à cause d'un Hercule fulminant représenté sur une médaille de Hérennius Etruscus (Mionnet, II, p. 585. Cf. O. Müller, *Etrusker*, II², p. 168. E. Gerhard, *Die Gottheiten der Etrusker*, p. 23). Les neuf divinités fulgurantes ont été parfois confondues avec les *Novensiles* ou *Novensides* sabins (Arnob., III, 38). — 2) Plin., *ibid.* — 3) Arnob., III, 40. — 4) Senec., *Q. Nat.*, II, 41. Arnob., *ibid.*

jetée à travers les autres indications déjà si confuses de l'art fulgural ! Faut-il assimiler ces deux conseils divins, l'un supérieur, l'autre inférieur, aux conceptions analogues de la théologie chaldéenne [1] ? Dans quel rapport se trouvait la liste des *Consentes* étrusques avec celle des *Consentes* romains, qui paraît avoir reproduit le groupement traditionnel des dieux olympiens [2] ? Jupiter était-il compris lui-même dans le nombre de ses « assesseurs ? » Ceux-ci étaient-ils identiques avec les dieux fulminants dont il vient d'être question ? Si cela est, comme les dieux fulminants ne sont pas en nombre suffisant, que, de plus, deux d'entre eux, Summanus et Vedius, sont des divinités chthoniennes et doivent être probablement retranchés du groupe céleste, y avait-il donc des *Consentes* armés de la foudre et des *Consentes* désarmés ?

Il est inutile d'entrer dans ce labyrinthe et de vouloir accommoder de force des théories qui n'ont peut-être jamais eu de lien commun. Le système des *Consentes* n'est pas sans rapport avec la science fulgurale, puisque Jupiter prend, dit-on, l'avis des assesseurs pour lancer une deuxième foudre; mais il est possible qu'il réponde à une tout autre conception. On se rendrait assez bien compte du rapport cherché en supposant les XII *Consentes* rangés autour du temple céleste et Jupiter au milieu d'eux, disposant seul de la foudre, mais la lançant des diverses maisons célestes avec l'assentiment préalable des divinités qui occupent ces demeures. Enfin, il suffirait d'ajouter aux XII *Consentes* les quatre divinités auxquelles le système varronien attribue la foudre pour retrouver le fameux temple à seize régions dont on a déjà discuté l'étrange structure.

De quelque façon qu'on établisse le compte des dieux ful-

1) DIODOR., II, 30. Cf., à la fin du chapitre, le rôle probable et le rapport réciproque des *dii Consentes* et *Involuti*. — 2) VARR., *De re rustic.*, I, 1, 4.

minants, il est certain que les haruspices croyaient pouvoir distinguer les coups frappés par chacun d'eux. Ils tenaient compte, à cet effet, de plusieurs circonstances, et d'abord, de la *région* du temple où apparaissait l'éclair. Ainsi, au dire de certains, Jupiter était censé l'auteur des foudres parties des trois premières régions du temple[1]. Ceux qui lui reconnaissaient le droit de tonner dans toutes les régions[2] devaient pourtant tenir compte du caractère des divinités réparties sur le contour du temple céleste. L'*heure* était encore un indice significatif : nous avons vu que l'on ne distinguait pas autrement, dans le système dualiste, les foudres de Jupiter et celles de Summanus. De peur d'errer, on attribuait collectivement aux deux auteurs les éclairs qui apparaissaient dans la lueur indécise de l'aube ou du crépuscule (*provorsa fulgura*[3]). Les systèmes qui admettaient quatre ou douze divinités tonnantes répartissaient entre elles les quatre saisons ou les douze mois de l'année. Nous savons que Minerve tonnait généralement aux environs de l'équinoxe du printemps, à l'époque des *Quinquatrus*[4], et Saturne en hiver[5]. On pouvait introduire de cette façon dans la science fulgurale une exactitude artificielle qui se prêtait à toutes les subdivisions et répartitions compliquées en usage chez les astrologues. Enfin, la *couleur* de l'éclair en indiquait également l'origine. La foudre de Jupiter était d'un rouge étincelant[6], celle de Mars, d'un rouge sombre[7]; celle de Minerve paraît avoir été de couleur blanche et celle de Saturne, de teinte livide[8].

Indépendamment de ces caractères intrinsèques, l'origine

1) Acron ad Horat., *Carm.*, I, 2, 2. Ce système repose, à vrai dire, sur une méprise. De ce que Jupiter disposait de trois espèces de foudres, on en a conclu qu'il les lançait de trois régions différentes. — 2) Serv., *Æn.*, VIII, 427. — 3) Fest., s. v. *Provorsum*, p. 229. — 4) Serv., *Æn.*, XI, 259. — 5) Plin., II, § 139. — 6) Acron, *ibid.* Claudian., *Rapt. Proserp.*, II, 229. — 7) Obseq., 112. Tertull., *De pallio*, 2. *Apolog.*, 40. — 8) Acron, *ibid.*

de la foudre se révélait souvent par ses effets mêmes. La science enseignait que la première foudre de Jupiter était inoffensive; la seconde, explosive et brisante ; la troisième, incendiaire et destructive[1] : celle de Mars brûla, en 95 avant notre ère, la ville de Volsinies[2]. Les effets physiques de la foudre avaient été classifiés à ce point de vue avec un soin minutieux.

La classification étrusque, au dire de Sénèque[3], se rencontre en bien des points avec celles des philosophes. Aristote distinguait la foudre qui noircit les objets (ψολόεις), celle qui les perce (σκηπτός), et celle qui les fait éclater (ἀργής). Il mettait à part la foudre contournée (ελικίας) ou cyclone[4]. Cette division se retrouve, avec quelques variantes, au fond de toutes les autres[5]. Voici celle que Sénèque emprunte au traité de Cæcina sur l'art fulgural [6].

Les foudres se rangent d'abord en trois genres principaux, qui se trouvaient réunis dans la main de Jupiter[7] : 1° celles qui percent les objets (*terebrare*) sans les briser ; 2° celles qui les brisent en éclats (*discutere*), parce qu'elles rebondissent sur leur substance sans la traverser en droite ligne ; 3° celles qui

1) SENEC., *Q. Nat.*, II, 41. Cf. OVID., *Met.*, III, 305. — 2) PLIN., II, § 138. — 3) SENEC., *Q. Nat.*, 2, 41. — 4) ARISTOT., *De Mundo*, IV, 18. *Meteorol.*, III, 1. — 5) Aristophane cite les χθονίας βροντάς, les πυρώδους Διὸς ἀστεροπάς, le δεινὸν ἀργῆτα κεραυνόν (*Aves* 1745-7). Pline (II, § 137) mentionne la foudre *sèche* qui brise, la foudre *humide* qui noircit, la foudre *claire*, qui produit les effets les plus variés. Servius offre un grand choix de classifications : 1° *Fulmen quod terreat, quod afflet* (*Æn.*, I, 230); 2° *fulmen quod colorat, transfigit, afflat* (*Georg.*, I, 332); 3° *fulmen quod terebrat, incendit, findit seu dissipat* (*Æn.*, II, 649. VIII, 629); 4° *fulmen disjiciens, transfigens, corripiens, infigens* (*Æn.*, I, 43). Io. Lydus admet deux genres principaux : κεραυνὸς ἀργής et κ. ψολόεις (*Mens.*, III, 52) : il subdivise le κ. ἀργής en σκηπτός et πρηστήρ et compte encore quelques sous-genres (τυφῶνες-ἐκνεφίαι-αἰγίδες-ἑλικίαι. (*Ostent.*, 44). Tzetzès reconnaît cinq espèces principales : πρηστήρ (πυρόεις), σκηπτός (καταιβάτης), ἀργής, ψολόεις, ἑλικίας, mais en leur attribuant des propriétés différentes (ad Lycophr., 383). — 6) SENEC., *Q. Nat.*, I, 40-41. — 7) Cf. *fulmen trisulcum, trifidum* (SERV., *Æn.*, VIII, 429. I, 133).

adhèrent en quelque sorte aux objets, et les brûlent (*urere*) plus ou moins complètement. Ce troisième genre se subdivise en espèces, qui renferment à leur tour certaines variétés. Ainsi, parmi les foudres dites brûlantes, il en est qui brûlent réellement les corps touchés ; il en est qui se contentent de les noircir (*fuscare*). Celles qui brûlent peuvent ne laisser de leur passage qu'une trace superficielle, qui semble produite par un souffle (*afflare*), ou consumer sans flamme l'objet atteint (*comburere*) ou l'enflammer (*accendere*). De même, la foudre noircissante peut ne faire que détériorer les couleurs ou elle peut les changer du tout au tout : elle est dite décolorante (*decolorare*) dans le premier cas, et colorante (*colorare*) dans le second.

Les physiciens et les haruspices ne se rencontraient qu'un instant sur le terrain de l'observation. Les uns y cherchaient les lois immuables de la nature ; les autres, le caprice éternellement mobile des dieux. Interpréter le sens caché des foudres était le but que le devin ne devait jamais perdre de vue et vers lequel il faisait converger toutes ses observations préalables. Connaissant, par les divers indices énumérés plus haut, la divinité fulminante dont il fallait comprendre le langage, et le sens général du présage étant donné par le caractère même de cette divinité, l'haruspice complétait la série de ses remarques en notant la direction du coup, à l'aller et au retour [1], car les anciens croyaient que le plus souvent la foudre rebondit ou ricoche sur les corps qu'elle frappe et va se perdre ailleurs [2]. En règle générale, la foudre qui retournait à son point de départ était considérée comme favorable. La plus heureuse était par conséquent celle qui avait pour point

1) *Ne trepides cæli divisis partibus amens, Unde volans ignis pervenerit aut in utram se Verterit hinc partem, quo pacto per loca sæpta Insinuarit*, etc. (Lucret., VI, 86). — 2) Cf. Xenoph., *Memor.*, IV, 3. Cic., *Divin.*, II, 19. Senec., *Q. Nat.*, II, 58. Lucan., *Phars.*, I, 157. Artemid., II, 8. Lyd., *Ostent.*, 44, etc.

de départ et d'arrivée la première région du temple, celle de Jupiter. Les coups dirigés de l'ouest vers le nord, c'est-à-dire de la région funeste en lutte contre la région heureuse, étaient les plus menaçants de tous[1]. En développant cette théorie dans ses détails, les haruspices devaient aboutir à un système d'influences réciproques exercées suivant certaines lignes, assez semblable à celui des *aspects* astrologiques.

De ces caractères ou qualités intrinsèques de la foudre, l'haruspice rapprochait les circonstances extérieures qui devaient donner le sens précis et comme l'adresse de l'avis céleste.

A moins de convention contraire[2], les présages, soit demandés soit fortuits, concernent l'observateur. La signification de la foudre dépend surtout de l'intention actuelle de l'observateur ou de ses actes passés. S'il médite un projet, il prend le présage pour un conseil qui le pousse à l'action ou l'engage à s'abstenir : c'est alors une foudre conseillère (*fulmen consiliarium*) ; s'il a déjà mis son projet à exécution, il y voit une marque d'approbation ou d'improbation : c'est une foudre d'autorité ou de garantie (*fulmen auctoritatis*) ; s'il ne songe à rien de particulier, c'est une foudre d'état (*fulmen status*), qui contient généralement une invitation à sortir de cet état de quiétude. Promesse ou menace, la foudre est dans ce cas un avertissement : elle est monitoire (*fulmen monitorium*)[3].

Lorsqu'il s'agissait non plus d'un éclair ou tonnerre observé directement, mais d'un coup qui avait porté, le sens

1) PLIN., II, § 142-144. — 2) Lorsque les haruspices prêtent leur ministère à une tierce personne, individu ou État, il est évident que les présages concernent la personne pour le compte de laquelle opère le devin. — 3) Cette classification est donnée par Cæcina (SENEC., *Q. Nat.*, II, 39. SERV., *Æn.*, VIII, 524). Observation de *fulmen consiliarium* dans l'armée de Julien, en 363 (AMM. MARC., XXIII, 5, 13).

et l'adresse du présage dépendaient du caractère inhérent au lieu frappé. Les habitations et propriétés privées ne recevaient évidemment que des avertissements destinés à leurs propriétaires, et c'était affaire au devin de provoquer, pour s'éclairer, les confidences de ses clients. Les avis destinés à la société entière se traduisaient par des coups tombant sur des lieux publics.

Si le lieu visé était un de ces endroits où s'exerce la souveraineté, personnelle ou collective, tel qu'un palais ou le *comitium* romain, la foudre s'appelait royale (*regale*), et signifiait révolution avec établissement du despotisme comme conclusion de la crise[1]. Si le coup atteignait la tente d'un général d'armée, le camp devait être pris et le chef tué[2]. Lorsqu'il avait touché un temple ou une statue, on réglait l'explication sur la qualité des personnages à qui étaient dédiés ces monuments. Ainsi, le coup qui, en 207 avant J.-C., frappa le temple de Juno Regina sur l'Aventin était un avertissement aux matrones romaines, clientes nées de Junon[3]. Les foudres tombant sur les murs ou les portes d'une cité ont toujours un sens grave et le plus souvent fâcheux, car c'est la sécurité matérielle des citoyens qui est en jeu. Le présage est variable suivant que le coup a ou n'a pas occasionné de dégâts, qu'il a porté en dedans ou en dehors, et aussi suivant l'orientation du point touché[4].

De toutes ces circonstances rapprochées, l'haruspice tirait des inductions relatives d'abord au sens actuel du prodige, et ensuite à la durée de son efficacité.

1) Senec., *Q. Nat.*, II, 49. — 2) Denys d'Halicarnasse rapporte tout au long une consultation des haruspices toscans, de l'an 480 av. J.-C. D'après eux, le mieux en pareil cas était de se résigner ; car, si l'on évacuait le camp avant que le présage eût été accompli, la menace s'exécutait ailleurs (Dion., IX, 6). — 3) Liv., XXVII, 37. — 4) Io. Lyd., *Ostent.*, 47. Le présage n'est cependant pas toujours fâcheux. La foudre tombée sur les murs de Velitræ présageait la puissance d'Octave (Suet., *Aug.*, 94).

Il devait se poser d'abord une question préalable, celle que nous avons déjà indiquée en passant[1]. Était-ce bien un signe fatidique ? On devine aisément que la divination toscane, après avoir, à l'origine, considéré tous les coups de foudre comme des prodiges, avait dû faire des concessions à l'expérience et à la philosophie naturaliste. Si les haruspices n'allèrent pas jusqu'à reconnaître que la foudre peut être le simple effet de forces physiques livrées à elles-mêmes[2], ils accordèrent au moins que certains coups de tonnerre sont frappés par les dieux sans autre intention que celle d'inspirer aux hommes un sentiment de terreur instinctive (*fulmen ostentatorium*[3]). Ceux-là produisent immédiatement tout leur effet utile, et il n'y a pas lieu de les interpréter.

La foudre réellement fatidique (*fulmen præsagum*[4]) pouvait concerner l'avenir ou le passé. En ce qui regarde le passé, elle pouvait soit confirmer les avertissements précédents (*fulmen renovativum*[5]-*attestatum*[6]), soit les abroger (*fulmen peremptale*[7]), ou encore demander qu'un vœu négligé fût accompli, qu'un acte entaché de nullité fût réitéré (*fulmen postulare-postulatorium*[8]). En ce qui concerne l'avenir, elle pouvait, comme la plupart des foudres « monitoires », indiquer un danger et les précautions à prendre pour le détourner, répondre dans un sens favorable à une prière (*fulmen auxiliarium*) ou présager du malheur (*fulmen pestiferum*), en par-

1) Voy. ci-dessus, p. 34. — 2) On rencontre des traces de théories astrologico fulgurales qui font très large la part des foudres fortuites, dites *bruta et vana : illa vero fatidica* [*dicunt*] *ex alto statisque de causis et ex suis venire sideribus* (Plin., II, § 113). — 3) Serv., *Æn.*, VIII, 429. Cf. I, 230. Servius propose ici une classification des foudres en foudre qui effraie (*ostentatorium*), qui détruit (*peremptorium*), et qui prédit (*præsagum*). Cette dernière seule sert à la divination proprement dite.— 4) Serv., *Æn.*, I, 230. VIII, 429. 5) Fest., s. v. p. 289. — 6) Paul., s. v. p. 12. Senec., *Q. Nat.*, II, 49. — 7) Fest., p. 214-245, s. v. *Peremptalia.* Serv., *ibid.* Servius emploie *peremptorium* dans un sens différent. — 8) Senec., *ibid.* Fest., s. v. *Postularia*, p. 245.

ticulier l'exil ou la mort. Il ne faut pas oublier que le bonheur promis peut n'être que l'occasion d'un malheur consécutif (*fulmen fallax*), et le malheur redouté n'être qu'une crainte vaine[1].

Au point de vue de l'efficacité du prodige, il y avait à examiner si l'effet devait être nul (c'est-à-dire annulé), ajourné, temporaire ou durable. Si l'effet pouvait être complètement détourné, c'était une foudre obéissante aux prières (*fulmen deprecaneum*)[2]; s'il pouvait être différé, c'était une foudre prorogative (*prorogativum*), et il restait à savoir quel était le plus long délai possible. Les haruspices paraissent avoir fixé à dix ans pour les particuliers, trente ans pour les États la durée maximum de cette prorogation[3]. Les foudres dont l'effet a une durée limitée et précise sont dites finies (*finita*[4]) ; les « prorogatives » rentraient dans cette catégorie quand elles arrivaient à leur période d'efficacité. Enfin, les foudres perpétuelles (*perpetua*) étaient de nature telle qu'elles étaient efficaces immédiatement et continuaient à l'être aussi longtemps que durait la personne ou la chose visée. Telle était, parmi les prodiges publics, la foudre apparaissant lors de la fondation d'une cité, et, parmi les prodiges privés, la foudre grondant aux moments solennels de la vie, à la naissance, à l'entrée d'une carrière, ou à l'ouverture de la succession patrimoniale (*fulmina familiaria*[5]).

C'est d'après ces principes généraux que les haruspices établissaient leur pronostic. Au cas où plusieurs foudres avaient

1) Senec., *Q. Nat.*, II, 49. — 2) Senec., *ibid.* — 3) Senec., *Q. Nat.*, II, 47-48. Serv., *Æn.*, VIII, 398. Ce laps de temps écoulé, l'effet se produisait infailliblement, si la foudre était bien *prorogative*. Sinon, il y avait prescription, et les intéressés pouvaient être désormais sans crainte. *Existimant non ultra decem annos portendere privata, præterquam aut primo patrimonio facta aut natali die, publica non ultra tricesimum annum, præterquam in deductione oppidi* (Plin., II, § 139). Sur le système des prorogations dans la mantique grecque, voy. vol. I, p. 27. — 4) Senec., *Q. Nat.*, II, 47. — 5) Plin., *ibid.*

été observées, il fallait les comparer pour accorder la préférence à la plus forte ou à la dernière, suivant la théorie des *peremptalia*, qui exigeait aussi une enquête rétrospective des plus minutieuses[1]. Les devins s'aidaient, au besoin, d'indices divers obtenus par d'autres méthodes divinatoires ; mais ils ne devaient pas perdre de vue que la foudre est le plus grand de tous les présages et peut, à elle seule, démentir ou supprimer tous les autres signes de la volonté divine[2].

Bien que les textes mis en œuvre jusqu'ici ne nous inspirent pas une confiance illimitée, il y a chance pour qu'il nous soit parvenu de cette façon des débris authentiques des doctrines étrusques. Prétendre discuter de plus près chaque point de détail et dégager de tout alliage la tradition indigène, serait se condamner à un travail stérile. On peut être assuré que la science fulgurale, non seulement en se mettant, sous forme d'extraits et de traités divers, à la portée du public, mais aux mains des haruspices eux-mêmes, s'est altérée de diverses manières et accommodée aux idées courantes. Ainsi, il n'est pas difficile de constater que l'interprétation des foudres s'est plus d'une fois ressentie de l'influence exercée sur les imaginations gréco-romaines par les mythes helléniques. Sans doute, la science fulgurale ne devait pas être

1) Les casuistes toscans ont dû compliquer à plaisir cette théorie, qui offrait un refuge commode en cas de déception. Il est déjà fort singulier d'admettre que des présages successifs se modifient et s'annulent au fur et à mesure ; il l'est plus encore que des présages simultanés obtenus par diverses méthodes se contredisent, comme si le caprice ou l'anarchie régnait dans le monde divin. Mais, en combinant le conflit des présages et la prorogation de l'effet, les hommes de l'art arrivaient à des raffinements curieux qui ne les laissaient jamais à court de raisons : « Dans l'interprétation des foudres, dit Pline (II, § 141), la science en est arrivée à pouvoir tantôt prédire à jour fixe ce qui arrivera, tantôt dire si les foudres doivent abroger le destin (antérieur), ou si (avant d'avoir leur effet) elles doivent d'abord ouvrir la carrière à d'autres destins qui sont à l'état latent, et cela, d'après d'innombrables exemples de l'une et de l'autre sorte, publics et privés. » — 2) Senec., *Q. Nat.*, II, 34.

l'art de varier les menaces ; mais il est certain que, sans le souvenir de Ganymède, on eût pris plus au sérieux le coup de foudre qui effleura Q. Fabius[1]. La foudre frappant des statues et surtout des tombeaux devait être en soi, ce semble, un présage effrayant : il y avait là l'indice d'une animosité divine que la mort même n'avait pas désarmée ; nous trouvons pourtant le prodige interprété par les haruspices à la grecque, avec cet optimisme ingénieux qui est le privilège de la race hellénique. En Grèce, Zeus est seul à manier le tonnerre et l'on peut se fier à sa bonté. Quand il foudroie le même jour à Locres et à Olympie les statues de l'athlète Euthymos, c'est pour déclarer qu'il lui tarde de voir honorer comme un héros l'invincible lutteur[2]. C'est également en « grand témoignage » de satisfaction qu'il frappe les tombeaux de Lycurgue et d'Euripide, ce dernier jusqu'à trois fois. Les bons esprits en concluent que le feu du ciel a consumé ce qui restait encore de mortel et de périssable chez ces grands hommes et achevé leur apothéose[3].

Les haruspices furent obligés de tenir compte d'opinions qui, même au point de vue spécial où ils se plaçaient, avaient leur importance. Comme les Romains, comme tous les polythéistes fidèles au système des religions nationales, les haruspices pensaient que les dieux sont différents et ont avec les hommes des rapports différents suivant les pays. Ils devaient donc, dans l'exercice de leur art, ne pas négliger l'influence des habitudes locales. Il eût été, du reste, imprudent d'agir d'autre sorte. Lorsque la statue d'Horatius Coclès fut foudroyée sur le Forum et que les haruspices, appliquant leurs

1) *Pullus Jovis dicebatur Q. Fabius, cui Eburno cognomen erat propter condorem, quod ejus natis fulmine icta erat* (Fest., s. v. p. 245. Cf. Paul., p. 244. Arnob., IV, 26). On ne dit pas, il est vrai, que les plaisants de Rome aient bien traduit l'opinion des haruspices. — 2) Plin., VII, § 152. — 3) Plut., *Lycurg.*, 31. Anthol. Palat., VII, 49.

doctrines nationales, voulurent infliger à l'image du héros populaire une sorte de disgrâce, on cria à la trahison. « Ils furent déférés et dénoncés au peuple, et mis à mort après avoir confessé leur perfidie. On décida, conformément aux vrais principes, tels qu'on les vérifia ensuite, que la statue serait remontée dans un lieu découvert et placée à un niveau plus élevé sur l'esplanade de Vulcain : et, à partir de ce moment, les affaires du peuple romain prirent un cours heureux et prospère [1] ». La leçon profita aux haruspices, qui désormais surent mieux accommoder la tradition aux exigences de leur clientèle. La foudre ayant brisé une colonne rostrale sur le Capitole en 172, ils trouvèrent le présage fort heureux, attendu que, si la colonne était romaine, les éperons, auxquels le coup était évidemment destiné, étaient des dépouilles ennemies [2]. On peut même dire qu'en ce qui concerne les maisons, tombeaux, statues, l'interprétation grecque fut désormais la règle lorsqu'il n'y avait pas eu de dégâts. C'est ainsi qu'Antonin le Pieux est désigné pour l'empire par un coup de foudre qui tombe sur sa maison [3]. Les haruspices allèrent jusqu'à déclarer de bon augure les accidents les plus sinistres. La foudre ayant mis en morceaux les statues élevées sur les cénotaphes de l'empereur Tacite et de son frère Florianus à Intéramne, ils affirmèrent que de cette famille sortirait un empereur romain assez puissant pour commander au monde entier, assez magnanime pour se dépouiller lui-même du pouvoir. Il est vrai que cet incomparable potentat ne devait venir qu'au bout de mille ans, et

1) Gell., IV, 5. L'anecdote, donnée comme extraite du seizième livre des Annales pontificales, n'est pas datée : mais Aulu-Gelle constate indirectement qu'elle est d'un temps où l'on traduisait Homère. — 2) Liv., XLII, 20. — 3) Capitolin., *Anton.*, 3. Il est vrai qu'il y a double prodige (*fulgur cælo sereno sine noxa in ejus domum venit*); car la foudre, déjà miraculeuse en un jour de beau temps, était ordinairement homicide (Cf. ci-dessus, p. 34, 5).

Vopiscus, qui goûte médiocrement cette variante des rêves millénaires, trouve en cette occurrence les haruspices aussi effrontés que prudents[1].

Enfin, la science fulgurale eut ses réformateurs. Par sa nature même, elle devait tomber sous la dépendance de l'astrologie, qui finit par se subordonner toutes les méthodes divinatoires. Authentiques ou non, les éphémérides diverses transcrites par Jean de Lydie[2], jointes aux singularités du temple céleste divisé au point de vue des observations météorologiques[3], prouvent surabondamment le fait. Nigidius Figulus, qui cherchait à éclaircir par des combinaisons aventureuses le fatras dont il avait surchargé sa mémoire, crut pouvoir simplifier l'art fulgural en l'associant à l'onirocritique. Son système consistait à considérer comme funestes tous les coups de foudre réels, même les plus inoffensifs, et comme gages d'une brillante destinée tous ceux que l'on recevait en songe[4].

Les stoïciens, en particulier Posidonius[5], s'étaient aussi occupés de ces questions. Attale, le maître de Sénèque, avait étudié d'assez près l'art toscan pour essayer d'en redresser la méthode défectueuse. Il avait dressé un tableau systématique des données à recueillir par l'observation[6]. De même, au lieu d'errer dans le dédale d'exceptions et de distinctions sur lesquelles les devins fondaient leurs pronostics, il appliquait à ce chaos de règles empiriques une division familière aux stoïciens. « Parmi les foudres, il en est, enseignait-il, qui signifient quelque chose et dont le sens nous concerne; d'autres ou ne signifient rien ou ne signifient que des choses dont le sens ne nous est pas accessible. Parmi celles qui nous

1) Vopisc., *Florian.*, 2. — 2) Voy. ci-dessus, p. 12, 34, 6.— 3) Voy. ci-dessus, p. 24-27. 38-39. — 4) Io. Lyd., *Ostent.*, 45. — 5) Senec., *Q. Nat.*, II, 54. — 6) Voy. ci-dessus, p. 12, 4 : *ut inspiciatur ubi factum sit, quando, cui, in qua re, quale, quantum* (Senec., *Q. Nat.*, II, 48).

concernent, les unes sont heureuses et les autres funestes : d'autres ne sont ni heureuses ni funestes. Les mauvaises sont de plusieurs sortes. Elles présagent ou des maux inévitables ou des maux évitables, ou encore des malheurs qui peuvent être soit amoindris, soit ajournés. Les foudres heureuses indiquent des biens ou durables ou passagers. Il en est aussi de mixtes qui contiennent une part de bien, une part de mal, en ce sens qu'elles tournent le mal en bien ou le bien en mal. Quant à celles qui ne sont ni funestes ni heureuses, elles nous annoncent quelque action dont nous n'avons ni à nous effrayer ni à nous réjouir, comme un voyage où nous n'avons aucun sujet de craindre ou d'espérer[1] ».

Les haruspices tirèrent peut-être quelque parti des combinaisons proposées par les érudits qui étudiaient à leur intention les méthodes étrangères ; quant à la dialectique stoïcienne, ils n'en avaient que faire, et peut-être jugèrent-ils qu'il n'était pas besoin d'un bien grand effort d'esprit pour trouver en toutes choses deux extrémités opposées et, juste au milieu, un point neutre. En tout cas, ils n'avaient pas à craindre l'intrusion des raisonneurs dans la partie la plus mystérieuse de leur art, dans les opérations qui avaient pour but d'agir sur la foudre, soit pour la rendre inoffensive quand elle est tombée, soit pour éloigner ou pour appeler ses coups.

On a vu que la théorie des foudres fatidiques, cherchant à satisfaire l'instinct qui a créé la divination tout entière, c'est-à-dire le besoin de connaître l'avenir afin de le modifier dans un sens favorable, introduit dans la plupart de ses pronostics un élément variable, un certain nombre de possibilités sur lesquelles l'initiative humaine, par la prière, par des cérémonies appropriées aux divers cas, pouvait exercer

1) Senec., *Q. Nat.*, II, 50.

une influence décisive[1]. Les mesures de cette espèce, prises à la suite des observations faites par les devins, constituent la *procuration* des foudres, et ne diffèrent pas sensiblement de la procuration des prodiges dont il sera question plus loin. Mais, à côté de la procuration proprement dite, il y a l'expiation, c'est-à-dire une sorte de purification matérielle qui devient obligatoire toutes les fois que la foudre frappe un objet terrestre et laisse des traces appréciables de son passage. Le rite de l'expiation des foudres n'appartient pas à la divination, en ce sens qu'il a été de bonne heure fixé par la coutume et qu'il est indépendant du sens fatidique des phénomènes observés, mais il est partie intégrante de l'art fulgural et il serait inopportun de l'en distraire.

Suivant les prescriptions que la liturgie étrusque tenait de la nymphe Begoë elle-même[2], tout lieu public ou privé[3], touché par le feu du ciel (*fulguritum*), devait être consacré, au sens juridique du mot, c'est-à-dire soustrait à tout usage profane. Dans les rites de cette consécration, l'opération capitale était l'enterrement de la foudre (*fulmen condere*). A cet effet, les haruspices, après avoir « ramassé » les feux célestes, c'est-à-dire recueilli les indices matériels de leur passage, enfouissaient en psalmodiant des prières lugubres[4] soit les objets foudroyés, soit des pierres à feu, symboles de la

1) *Qui procuranda existimant fulmina et expiationes non dubitant prodesse aliquando ad submovenda pericula, aliquando ad levanda, aliquando ad differenda* (SENEC., *Q. Nat.*, II, 36). Les termes de *procuratio* et *expiatio* sont souvent associés, tantôt comme analogues, tantôt comme synonymes (Cf CIC., *Divin.*, II, 63). Il y a, de l'un à l'autre, une nuance que néglige d'ordinaire le langage courant. De même, *exorare fulmen*, — qui signifie au propre : éloigner la foudre par des prières, — se dit aussi bien des cérémonies de la procuration, qui écartent les effets du présage météorologique. — 2) SERV., *Æn.*, VI, 72. — 3) Les frais de l'expiation étaient à la charge des intéressés. Cf. *fulgur conditum publice* (I. R. N., 1313). — 4) Dans le poème de Lucain, l'haruspice *Arruns dispersos fulminis ignes Colligit, et terræ mæsto cum murmure condit Datque locis numen sacris...* (LUCAN., *Phars.*, I, 604 sqq.).

foudre[1]. Il est probable que le rituel spécifiait à quelle profondeur : du moins, on expliquerait aisément par un usage toscan l'opinion accréditée chez les anciens que la foudre ne pénètre jamais à plus de cinq pieds dans le sol[2]. La cérémonie, accompagnée du sacrifice d'une ou plusieurs brebis (*bidentes*[3]), rendait inoffensive la foudre désormais ensevelie (*fulgur conditum*). On agissait, en somme, comme si le coup avait été destiné à un homme, et l'on s'efforçait de donner à la divinité en courroux l'équivalent d'une vie humaine. En raison de ce sacrifice, on donnait aux lieux ainsi consacrés le nom de *bidentalia*[4]. On les appelait aussi *putealia* ou puits, à cause de l'aspect que leur donnait la clôture circulaire dont on les entourait. Un *puteal* ressemblait, si l'on en juge par les monuments figurés[5], à un autel entouré d'une étroite enceinte, le tout à ciel ouvert, car il était défendu d'y placer un toit[6]. L'autel est même mentionné dans une inscription qui a été jadis placée sur un de ces tombeaux et qui relate l'origine de la foudre ainsi ensevelie[7].

Un *bidental* était inamovible et inviolable[8] : on ne devait pas y poser le pied. On croyait que ceux qui foulaient ce sol consacré en perdaient la raison[9], sans doute par le fait des

1) SCHOL. PERS., II, 26. L'histoire du couteau et de la pierre d'Attus Navius (LIV., I, 36), pierre enterrée au *puteal Navianum*, semble indiquer que l'on enfouissait en terre une pierre à feu et un morceau d'acier, autrement dit, un briquet symbolique. — 2) PLIN., II, § 146. IO. LYD., *Ostent.*, 45. — 3) Les victimes étaient sans doute noires, comme dans tous les sacrifices aux divinités souterraines. On procurait, au contraire, les foudres aperçues dans les régions célestes par des victimes blanches (*capite niveæ agnæ*. SENEC., *Q. Nat.*, II, 36). — 4) HORAT., *Ars poet.*, 471. PAULUS, s. v., p. 33. APUL., *De Deo Socr.*, p. 230. FRONTO, *De diff. vocabul.*, II, p. 472. SIDON., *Carm.*, IX, 189. SCHOL. PERS., V, 27. — 5) COHEN, *Monn. consul.* (Scribonius Libo). — 6) FEST., s. v. *Scribonianum*, p. 333. — 7) GRUTER., 21, 4. Cf. ARTEMID., II, 8. — 8) HORAT., *Ars poet.*, 472. Cf. PAUL., s. v. *Fulguritum*, p. 92. SCHOL. PERS., II, 27. — 9) HORAT., *Ars poet.*, 471-472.

puissances invisibles qu'y avait amenées et fixées le choc mystérieux. Des auteurs amis de l'hyperbole ou instruits par des haruspices bien sévères prétendent qu'il était même défendu d'y jeter les yeux[1] : il suffit, pour faire justice de cette allégation, de rappeler qu'il y avait sur le Forum romain deux *putealia*[2] et que le « puteal de Libon » était la Bourse de Rome. On ne voit pas trop comment le monde d'ailleurs peu scrupuleux qui s'y rassemblait aurait réussi à ne jamais regarder le monument en question.

Nous ne connaissons pas le détail des cérémonies compliquées de l'expiation; mais nous pouvons être assurés que les haruspices avaient prévu bien des cas exceptionnels et introduit dans le rituel des modifications correspondantes. Il y avait notamment une circonstance dont il fallait tenir compte : c'était le cas où un coup de foudre non encore expié était suivi d'un second coup frappé au même endroit (*fulmen obrutum*[3]). Peut-être même avait-on affaire parfois à des foudres tombées sur un *puteal* déjà consacré et enclos (*fulmina atterranea*[4]), avertissement singulier ou prodige qui soulevait bien des questions.

Si le coup de foudre avait tué un homme, la victime était enterrée sur le lieu même, avec l'assistance des haruspices,

1) *Hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri* (Amm. Marc., XXIII, 5, 13). — 2) Le *puteal Navianum* avec le figuier Ruminal, et le *puteal Scribonianum*. L'enterrement des foudres paraît bien être particulier au rite toscan. D'après l'étrange colloque que la légende suppose entre Numa et Jupiter Elicius (Plut., *Numa*, 15. Ovid., *Fast.*, III, 333-344), il est à croire que l'expiation des foudres suivant le rit romain consistait en offrandes d'oignons, de cheveux et de sardines. Les Romains, persuadés de la supériorité des pratiques toscanes, les leur empruntèrent. Les Pontifes se chargèrent d'abord de l'opération ; puis ils trouvèrent plus simple et plus sûr de la faire faire par les haruspices eux-mêmes. — 3) Senec., *Q. Nat.*, II, 69. — 4) *Atterranea, quæ in incluso fiunt* (Senec., *ibid.*). A moins de corriger arbitrairement le texte, comme plus d'un se l'est permis, je ne vois guère d'autre sens plausible.

sans les cérémonies qui constituaient les « justes funérailles, » et son tombeau était assimilé à un *bidental*[1].

Les arbres foudroyés (*arbores fulgoritæ*) passaient pour funestes : on y apportait des gâteaux (*strues*) accompagnés d'une courte prière : « Je t'en prie, Jupiter, sois-moi bienveillant et propice[2] ». Cette obligation incombait naturellement au propriétaire de l'arbre, et pouvait ainsi tomber à la charge de l'État, si l'arbre était propriété publique[3]. Si l'arbre appartenait à un bois sacré, on l'arrachait et on le remplaçait à la suite d'expiations compliquées[4]. Il était défendu d'offrir aux dieux du vin provenant de ceps foudroyés[5]. Une superstition singulière, donnée par Varron comme étant

1) Plin., II, § 145. Senec., *Clement.*, I, 7. Pers., II, 27 Quintil., *Declam.*, II, 54. Une loi attribuée à Numa disait : *homo si fulmine occisus est, ei justa nulla fieri oportet* (Fest., s. v. *Occisum*, p. 178). Pline dit qu'il fallait l'enterrer, et qu'il était défendu de le brûler. Chez les Grecs, qui avaient aussi un respect superstitieux pour les lieux frappés de la foudre (ἠλύσια-ἐνηλύσια-ἐμβρονταῖα-ἐμβρόντητα-κεραύνια-κεραυνόβλητα-κεραυνόβολα... etc.), les individus foudroyés étaient sacrés (ἱεροί). On les enterrait à part (χωρίς. Eurip., *Suppl.*, 935. Cf. Artemid., II, 9). Plutarque (*Sympos.*, IV, 2, 3) dit qu'on ne les enterrait pas du tout ; ce qui signifie sans doute qu'on ne leur donnait pas la sépulture suivant le rite ordinaire. Io. Lydus (*Mens.*, III, 52) prend l'expression à la lettre et affirme gravement que les individus foudroyés n'ont pas besoin d'être enterrés, étant rendus incorruptibles par la foudre, qui a extrait de leur corps toute l'humidité ! — 2) Fest., p. 294. Paul., p. 295, s. v. *Strufertarios.* — 3) Le *ficus Ruminalis* était dans ce cas, comme planté sur un *bidental* (*sacra fulguribus ibi conditis*. Plin., XV, § 77). Les arbres foudroyés, si j'entends bien un texte peu intelligible de Servius, restaient des objets dotés d'une sorte de vertu occulte (*auguria stativa*) : on leur donnait le nom de *capillores*, nom bizarre qui pouvait bien être l'équivalent artificiel d'un mot toscan (Serv., *Æn.*, X, 423). — 4) *Fratres Arvales in luco deæ Diæ — convenerunt per C. Porcium Priscum magistrum et ibi immolaverunt, quod vi tempestatis ictu fulminis arbores sacri luci deæ Diæ attactæ arduerint, earumque arborum eruendarum, ferro fendendarum, adolendarum, commolendarum, item aliarum restituendarum causa operisque inchoandi aras temporales sacras deæ Diæ reficiendi, ejus rei causa lustrum missum suovetaurilibus majoribus* (*Act. Fr. Arval.*, 224, 4). C'est bien un collège romain qui décrète et exécute ces cérémonies ; mais Rome était, depuis des siècles, habituée aux opérations ordonnées par les haruspices. — 5) Plin., XIV, § 119.

d'origine toscane, voulait que les arbres greffés fussent foudroyés d'autant de rayons de feu qu'ils comptaient de greffes[1]. L'expiation devait donc être réglée en conséquence. Certains végétaux, comme certains animaux, passaient pour avoir le privilège de n'être jamais frappés de la foudre[2].

Ces végétaux et ces animaux pouvaient aisément servir aux recettes employées dans la conjuration des foudres. C'est là une opération qui nous conduit en plein dans le domaine de la magie : nous en dirons cependant un mot, pour ne pas rejeter hors de cette étude les plus profonds secrets de la science fulgurale étrusque.

La conjuration avait deux objets bien différents, auxquels répondaient deux méthodes distinctes : écarter (*exorare*) et attirer (*elicere*) la foudre.

La foudre dont on cherche à se garantir n'est pas l'instrument de la révélation : il ne s'agit pas ici de cette ressource enfantine à laquelle la divination clédonistique ou ominale avait si souvent recours, et qui consiste à prévenir les malheurs futurs en empêchant la production des signes fâcheux[3], mais bien des orages dont on redoute les effets désastreux. Le monde gréco-romain ne manquait pas de thaumaturges capables de gouverner à leur gré vents et tempêtes[4] : les haruspices toscans comptaient parmi les plus habiles. On

1) VARR., *De re rust.*, I, 40. PLIN., XV, § 57. On disait encore : *quod omnium percussarum arborum contra fulmina hastulæ surgunt* (SENEC., *Q. Nat.*, II, 31.) — 2) Le canon des animaux et végétaux indemnes a dû être bien des fois remanié. Parmi les animaux, on citait l'*aigle*, le *phoque*, la *hyène*; parmi les végétaux, le *laurier*, le *figuier* et les *oignons* (PLIN., II, § 146. X, § 15. Io. LYD., *Ostent.*, 45, *Mens.*, III, 53). — 3) Voy. vol. I, p. 158, et ci-dessous, *Divination Latine*, ch. II, § 1. — 4) Voy. vol. I, p. 203. Le moyen âge a eu ses *Tempestarii* auprès desquels les paysans s'assuraient contre la grêle. L'évêque Agobard combat au IXe siècle cette superstition dans un mandement intitulé : *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* (AGOB., *Opera*, I, p. 145-164). Agobard sait cependant que Moïse et Elie ont, par leurs prières, fait tomber le feu du ciel : c'est la part du miracle sérieux.

disait que Tarchon, le premier disciple de Tagès, avait préservé sa maison en l'entourant de ceps blancs[1], et que, pour détourner des moissons les orages, Tagès avait attaché aux bornes du territoire toscan la tête écorchée d'un âne, amulette dont les Romains appréciaient aussi la vertu[2]. Les haruspices ont dû employer, suivant les usages locaux, les végétaux qui passaient pour être épargnés par la foudre ; mais nous n'avons aucun renseignement sur leurs méthodes pratiques. Nous ignorons même s'ils se contentaient d'indiquer les prophylactiques appropriés, ou s'ils avaient une cérémonie spéciale pour conjurer un orage en vue.

Bien plus solennel et plus merveilleux était l'art d'attirer la foudre, d'héberger, pour ainsi dire, Jupiter Elicius (*fulmen hospitale*[3]). Les haruspices en étaient particulièrement fiers, et les Romains n'essayèrent pas de rivaliser sur ce terrain avec les Toscans, bien qu'ils eussent, eux aussi, une méthode révélée à Numa par Picus et Faunus et que le roi Tullus Hostilius se fût fait une réputation dans ce genre d'expériences.

Les doctes possédaient, pour opérer ce prodige, des prières spéciales et, au cas où les prières ne seraient pas écoutées, des formules telles qu'elles faisaient violence à Jupiter lui-même[4]. Cette violence n'était pas, il est vrai, sans danger : car, autant le dieu se montrait affable quand il était « invité » par une personne agréée, autant il était terrible pour ceux qui le dérangeaient malgré lui[5]. Ce qui constituait la supériorité de l'art toscan, c'est qu'il allait jusqu'à disposer de la foudre ainsi descendue. On assurait que Porsena s'était servi de la foudre pour tuer le monstre Volta

1) Colum., X, 346. — 2) Colum., X, 344. Cf. Pallad., II, 35, 16. — 3) Senec., *Q. Nat.*, II, 49. — 4) *Exstat Annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari* (Plin., II § 140) : ce qui passait avec raison pour fort difficile (Plin., XXVIII, § 13). — 5) Senec., *ibid.*

au moment où celui-ci, après avoir ravagé le territoire de Volsinies, s'attaquait à la ville elle-même[1].

Des siècles plus tard, c'est-à-dire, après cent fois plus d'essais qu'il n'en eût fallu pour dissiper une illusion moins intéressée, les haruspices se disaient encore tellement sûrs de leur méthode qu'ils prétendaient avoir défendu ainsi Nepete contre Alaric et qu'ils offrirent de défendre Rome de la même manière (408). Le pape Innocent les embarrassa fort en acceptant la proposition : mais ils se tirèrent d'affaire en déclarant que leur conjuration ne pouvait aboutir si la cité tout entière, le Sénat en tête, ne sacrifiait aux anciens dieux[2]. Rome préféra entrer en pourparlers avec les Goths, et la science toscane put continuer encore à jouir d'un prestige qui n'avait jamais dû se heurter au démenti d'une expérience publique.

Les foudres n'étaient pas les seuls présages que la divination étrusque cherchât à encadrer dans les linéaments de ses temples. Entre la traînée lumineuse de l'éclair et le sillage tracé dans l'air par le vol des oiseaux, entre le bruit du tonnerre et le cri de ces messagers célestes, il n'y a qu'une différence en quelque sorte matérielle : ce sont des instruments analogues, qui peuvent être employés par les mêmes dieux et presque de la même façon.

On a mis en doute, en dépit de la vraisemblance et au mépris de textes formels, l'existence d'un art augural en Étrurie[3]. Précisément parce que la divination par les oiseaux

1) PLIN., II, § 140. — 2) ZOSIM., V, 41. SOZOM., *Hist. Eccles.*, IX, 6. — 3) R. BENTLEY, *Remarks upon a late discourse of free-thinking by Phileleutherus Lipsiensis*, 1713, p. 65 sqq. Si l'Étrurie n'avait pas eu de divination ornithoscopique ou augurale, elle ferait exception parmi tous les peuples et notamment parmi les races italiques. Mais on n'en est pas réduit à ces preuves analogiques. Strabon dit que, de son temps, les Romains se contentent des prophéties de la sibylle, καὶ τοῖς Τυρρηνικοῖς θεοπροπίοις διά τε σπλάγχνων καὶ ὀρνιθείας καὶ διοσημιῶν (STRAB., XVII, 1. 43). Il croit que l'art augural ro-

était d'un usage universel et que chaque peuple la pratiquait pour son compte, l'auguration toscane n'a guère servi qu'aux Toscans eux-mêmes. Rome, qui avait recours aux haruspices pour suppléer à l'insuffisance de sa divination officielle, tenait ses augures pour très compétents en ce qui concerne cette méthode, et la vitalité de l'art augural romain a à peu près complètement éliminé de l'histoire romaine les « auspices » étrusques[1]. Comme nous ne connaissons guère l'Étrurie que par Rome, il en résulte que nous sommes fort mal renseignés sur cette branche de la divination toscane.

Il est donc inutile de faire des conjectures sur les rapports et ressemblances probables qui devaient rapprocher les rites étrusques des rites romains, ombriens, sabelliques, ou de ceux de la Grèce et de l'Asie. On peut seulement affirmer, tant la probabilité est ici voisine de la certitude, que l'art augural étrusque faisait aussi du temple quadripartite, tracé et orienté par le *lituus*, le cadre nécessaire de ses observations[2]. Nous savons aussi que l'auguration toscane, plus complexe sans

main lui-même est d'origine étrusque ; et son erreur, si erreur il y a, serait étrange si les Étrusques répudiaient pour leur compte ce genre d'observations. Lucain fait figurer dans la *Pharsale* l'haruspice *Aruns... Fulminis edoctus monitus venasque calentes Fibrarum et motus errantis in aere pennæ* (I, 587). Cf. Umbricius qualifié d'*auspex* par Pline (*Ind. auct.*, Lib. XI) : *haruspex* traduit par *augur Etruscus* (CLAUDIAN., *De IV consul. Honor.*, 145) et le texte de Porphyre : Ἄραβες μὲν κοράκων ἀκούουσιν, Τυρρηνοὶ δ'ἀετῶν (PORPHYR., *De Abstin.*, III, 4). Ces arguments, ajoutés à ceux qu'on trouvera ci-après, sont, ce semble, décisifs, et on n'y a pas répondu quand on a accordé que les haruspices ont pu emprunter aux augures romains leurs recettes.

1) L'auguration étrusque n'apparaît qu'une fois dans l'histoire romaine avec Attus Navius. Que cet augure incomparable (τῶν οἰωνοσκόπων ἐπιφανέστατος) fût un Sabin, comme son nom paraît l'indiquer, il importe peu, car la tradition voulait qu'après avoir donné des preuves de sa vocation pour l'art divinatoire, il eût été conduit par son père « chez le plus docte des Étrusques » pour apprendre τὴν οἰωνοσκοπικὴν τέχνην. C'est après cette éducation, ajoutée à son talent naturel, qu'il « surpassa de beaucoup tous les autres augures » (DION., III, 70). — 2) Cf. le temple tracé par Attus Navius (CIC., *Divin.*, I. 17. *Nat. Deor.*, II, 3. DION, III, 70. Cf. LIV., I, 36.)

doute et plus raffinée que celle des Romains, portait sur un plus grand nombre d'oiseaux. L'aigle était observé de préférence[1]; mais Pline trouvait dans les livres toscans quantité d'espèces disparues ou que personne ne connaissait[2]. Le principe que « tout oiseau peut donner des présages[3] » ne s'accorde guère avec la pratique des augures romains ; il conviendrait assez bien, au contraire, à l'art toscan, qui voyait partout des signes fatidiques et des prodiges. En répartissant les espèces d'oiseaux entre les différentes divinités, localisées elles-mêmes dans les diverses régions du temple, les haruspices pouvaient appliquer à l'auguration les règles de la science fulgurale et introduire ainsi dans leur corps de doctrine une remarquable unité. Lorsqu'un aigle enlève le chapeau de Tarquin l'Ancien, sa femme Tanaquil déclare le prodige exceptionnellement favorable, « étant donné l'oiseau, la région du ciel d'où il venait, et le dieu dont il était le messager[4] ». Les règles qui étaient de mise dans l'interprétation des prodiges de cette sorte devaient trouver aussi leur application dans l'art augural.

Une peinture retrouvée dans une nécropole de Vulci a même conduit à une conjecture qui, si elle pouvait être

1) Porphyr., *Abstin.*, III, 4. Cf. Plin., X, § 11.— 2) *Sunt præterea conplura genera depicta in Etrusca disciplina sed ulli non visa, quæ nunc defecisse mirum est* (Plin., X, § 37). — 3) *In libris reconditis lectum esse : posse quamlibet avem auspicium attestari, maxime quia non poscatur* (Serv., *Æn.*, I, 398). La pratique romaine serait plutôt réglée par cet autre principe : *nec omnes nec omnibus dant auguria* (Serv., *Æn.*, I, 393). On est tenté de renvoyer à l'art augural étrusque certains raffinements de casuistique qui ne trouvent pas de place dans celui des Romains. Les colombes, qui ne figurent pas dans le canon des oiseaux auguraux à Rome, donnent des présages « aux rois », d'après Servius (*Æn.*, I, 393. VI, 190). Ce sont-là des *auspicia regalia*, comparables aux *fulmina regalia* et aux *exta regalia* des Toscans. Les auspices fournis par les cygnes aux matelots, et aux matelots seulement (Serv., *Æn*, I, 393), peuvent bien être d'origine grecque ; mais les Étrusques ont tenu assez longtemps la mer pour avoir inventé et s'être approprié cette interprétation qui, en tout cas, n'est pas de source romaine. — 4) Liv., I, 34.

vérifiée, indiquerait un perfectionnement tout spécial de l'auguration toscane. Elle représente un personnage couvert d'un riche manteau brodé et historié, et portant une couronne de laurier sur la tête. Son regard semble interroger l'espace où va s'élancer un oiseau captif que tient encore sur son poing un enfant revêtu d'une sorte de prætexte[1]. S'agit-il simplement d'un jeu d'enfant, ou la présence de ce grave personnage, qui doit être un Lucumon, n'indique-t-elle pas que nous sommes en présence d'une expérience augurale, d'un lancer d'oiseaux utilisé pour la prise des auspices? Ce moyen, dont on retrouve l'équivalent dans l'expérimentation pratiquée à Rome avec les poulets sacrés et dans l'alectrynomancie des Grecs de la décadence[2], pouvait donner, aux mains des haruspices, des résultats extrêmement variés.

Enfin, comme les Grecs et les Romains, les haruspices toscans fondaient aussi des inductions sur les actes instinctifs des quadrupèdes[3]. Il était écrit dans leurs livres que les chevaux peuvent aussi donner d'heureux présages[4], et nous voyons les haruspices de Julien consulter les *libri rituales* à propos d'un lion qui s'est montré au chef de l'armée[5].

Mais, si développée que pût être en Étrurie la divination par les actes instinctifs des animaux, elle s'absorbe dans le savoir encyclopédique qui faisait des haruspices les plus subtils interprètes et procurateurs de prodiges. En dehors de ce vaste répertoire de casuistique, nous ne voyons s'affirmer

1) La peinture est reproduite dans les *Monum. dell' Instit. di Corr. Archeol.*, VI, tav. XXXII, 11, et a été commentée par Noel des Vergers (*Bullett.*, 1857, p. 28), H. Brunn (*Annali*, 1859, p. 361), G. Cavedoni (*Bullett.*, 1860, p. 207). Cf. un bas-relief trouvé à Rome près de la *Porta San-Sebastiano*, sur lequel on a voulu voir un trépied augural d'où l'on faisait envoler des oiseaux (Roccheggiani ap. Zoegas *Abhandl.*, I, 70, 5). — 2) Voy. vol. I, p. 144 et ci-dessous, les *auspicia pullaria* des Romains. — 3) Cf. vol. I, p. 146-150. — 4) *In libris Etruscis invenitur etiam equos bona auspicia dare* (Serv., *Æn.*, III, 537).—5) Amm. Marc., XXIII,5, 8-10.[Gardthausen donne la leçon *exercituales*].

comme sciences spéciales que l'art fulgural dont nous venons de parler et l'extispicine ou inspection des entrailles, que nous allons maintenant étudier.

§ III

EXTISPICINE OU HARUSPICINE PROPREMENT DITE.

Divination par le sacrifice, rudimentaire chez les Hellènes et les Romains. — Les *hostiæ animales*. — Rédemption et apothéose des âmes par le sacrifice. — Les *hostiæ consultatoriæ*. — La théorie du temple appliquée aux entrailles. — Les *exta* ou viscères utilisés par la divination. — Importance spéciale du foie des victimes. — Dissection et coction des viscères. — Valeur et adresse des présages.

Chez tous les peuples, le sacrifice a été plus ou moins un instrument de révélation. En un tel moment, les esprits étaient comme tendus vers le monde invisible : les moindres incidents de la cérémonie, l'attitude de la victime, la façon dont elle recevait le coup mortel ou dont ses chairs crépitaient sur le brasier, l'aspect de la flamme et le mouvement de la fumée, tout devenait matière à pronostics. On peut même dire que la divination était en pareil cas chose obligatoire : le croyant devait s'assurer que son sacrifice était accepté, et c'est sur l'autel même qu'il en cherchait la preuve. Il n'y avait qu'à tourner cette attention en éveil vers les parties internes de la victime pour inventer l'extispicine ou divination par les viscères.

De tout temps, les sacrificateurs ont dû pratiquer d'instinct une autopsie superficielle, qui pouvait au moins révéler les anomalies les plus frappantes. Les peuples impatients du joug sacerdotal se sont bornés à ces constatations faciles. Nous avons vu qu'en Grèce la dissection systématique et

raisonnée qui constitue proprement l'extispicine (ἱεροσκοπία) était un art emprunté à des rites étrangers, pratiqué par un petit nombre de spécialistes, un art qui, en dehors des camps, ne jouit pas d'une grande vogue et devint plutôt banal que populaire. Les Romains savaient simplement discerner si les victimes avaient satisfait les dieux (*litare-perlitare*) ou s'il en fallait de nouvelles (*hostiæ succidaneæ*). L'oligarchie sacerdotale qui avait en Étrurie le dépôt de la science divinatoire avait, au contraire, fait de l'observation des entrailles une science fort au-dessus de la portée des profanes : une science si difficile que les Romains, qui pourtant croyaient en avoir besoin, n'ont jamais pu ou voulu l'apprendre pour leur compte.

Quelque opinion qu'on se fasse sur l'origine, probablement orientale, de la méthode, il n'est pas nécessaire, pour affirmer avec toute l'antiquité la supériorité des Étrusques dans cette branche spéciale de l'art, de leur en attribuer l'invention. Les haruspices prétendaient tenir leur manuel opératoire de Tagès. Ce qui est certain, c'est qu'ils opéraient avec une sûreté telle que les Romains ont fait d'haruspice le synonyme d'inspecteur d'entrailles [1], et que des étymologistes peu difficiles dérivaient Θυόσκοι de θύω.

1) Les anciens n'ont pas douté que le mot *aruspex* ou *haruspex* (Cf. *hariolus*) ne fût bien un mot latin, et ils le dérivaient toujours de termes ayant rapport à ce qu'ils considéraient comme la fonction propre des haruspices. Pour eux, *haruspex* signifie soit « inspecteur de l'autel (*ara*. Cf. Βωμοσκόποι) », soit « inspecteur de la victime (*arviga, harviga, haruga = victima*) ». Cette dernière opinion est celle de Varron (*L. l.* V, 98), de Verrius Flaccus (Paul., s. v. *harviga*, p. 100) et de Donat (ad Terent., *Phorm.*, IV, 4, 28): l'autre étymologie a été recueillie par Isidore (*Origg*, VIII, 9). Au Moyen Age, les haruspices sont assimilés aux astrologues ou « horoscopes » (Isid., *ibid.* Io. Saresber, *Polycrat.*, I, 12), parce que l'astrologie est à la mode, et aussi parce que le mot grec ἱεροσκόποι, synonyme d'*haruspices*, se transforme aisément, sous la plume des copistes, en ὡροσκόποι. Les modernes, une fois la monomanie des étymologies sémitiques passée, s'en tiennent à l'opinion de Varron (O. Müller, *Etrusker*, II ², p. 12) ou remplacent *harviga* par *hira = boyau*; dérivation d'autant plus plausible que, dans le latin classique, le sens propre

L'haruspicine, dans le sens restreint du mot, la divination par les entrailles, est donc l'art toscan par excellence. Les Étrusques l'ont, comme dit Eusèbe, porté à sa perfection [1], et peut-être sont-ils le seul peuple qui ait fait des immolations exclusivement divinatoires, c'est-à-dire, qui ait fait de la divination non plus l'accessoire et le complément, mais le motif du sacrifice. Les haruspices distinguaient, en effet, deux catégories de victimes, celles qui sont sacrifiées en vue d'offrir aux dieux la vie d'un être animé (*hostiæ animales*), et celles qui servent aux consultations (*hostiæ consultatoriæ* [2]).

Le peu que nous savons des théories théologiques relatives aux hosties animales nous fait vivement regretter de n'en pas connaître davantage. Si la tradition authentique n'a pas été altérée par le désir d'opposer aux croyances pythagoriciennes ou chrétiennes des doctrines analogues, on peut dire que la religion toscane montrait dans ses conceptions une hardiesse à laquelle ne nous ont pas habitué les religions de la Grèce et de Rome.

du mot *haruspex* est « inspecteur d'entrailles. » Cicéron, distribuant en spécialités distinctes les méthodes qu'il sait être familières aux devins toscans, dit : *haruspices et fulguratores et interpretes ostentorum* (Cic., *Divin.*, II, 53). On ignore quel était le mot étrusque dont *haruspex* est la traduction. W. Deecke (*Etrusker*, II [2], p. 12) remarque que le terme *nestvis* paraît correspondre à *haruspex* dans l'inscription bilingue de Pisaurum. L'orthographe du mot n'est pas constante. On trouve dans les inscriptions, outre *haruspex*, *harispex* (Orell., 2298), *aruspex* (*ibid*, 2299), *arispex* (*ibid.*, 2294. 2302. *Bullett. Instit.*, 1873, p. 91), *arespex* (Orell., 2296), *arrespex* (*ibid.*, 2297). L'aspiration paraît plus conforme à la dérivation probable. Je croirais assez, pour ma part, que l'aspiration reproduit la prononciation toscane du mot latin. Cet Arrius dont se moque Catulle (*Carm.*, LXXXIV) n'était sans doute pas seul dans son pays à dire *chommoda* pour *commoda* et *hinsidias* pour *insidias*, car les Toscans d'aujourd'hui aspirent le *c* dur de la même manière. *Haruspices* serait donc le nom que se donnaient à eux-mêmes les devins de l'Étrurie quand ils parlaient latin.

1) Euseb., *Præp. Evang.*, I, 6, 3. Clem. Alex., *Strom.*, X, p. 306.— 2) Trebat., ap. Macr., *Sat.* III, 5, 1-4. Serv., *Æn.*, IV, 56.

D'après la théologie étrusque, la vertu des sacrifices suffisait, non seulement à détourner des malheurs ou des châtiments, non seulement à rompre des engagements contractés avec la divinité et où la vie du contractant servait de caution (*resolutoria sacrificia* [1]), mais encore à tirer des enfers pour les transporter dans un séjour plus heureux les âmes humaines, transformées du même coup en dieux ou génies. Cornelius Labeo avait écrit sur la question un traité spécial, auquel les écrivains postérieurs empruntent sans doute leurs assertions. « L'Étrurie, dit Arnobe, promet dans ses livres Achérontiques de diviniser les âmes en donnant à certaines divinités le sang de certains animaux, et de les exempter des lois de la mortalité [3] ». Ces dieux nouveaux, que l'on classait parmi les *Dii Penates* et *Viales* [4], étaient désignés par le titre générique de *Dii animales*, c'est-à-dire, dieux faits avec des âmes. Les sacrifices achérontiques opéraient donc une sorte d'évocation : les âmes échappaient à Vedius [5] pour monter dans la sphère des Génies, et peut-être est-ce là la « nécromancie des Étrusques » dont parlent les auteurs chrétiens [6]. La victime, une hostie « animale » au premier chef, était acceptée par les dieux infernaux comme l'équivalent de l'âme qui leur était enlevée.

Au fond, les Étrusques n'ont fait que tirer les conclusions de principes communs à toutes les religions. Le sacrifice d'une existence est à l'origine une expiation, c'est-à-dire une satisfaction donnée non pas à la justice, mais à la colère et à l'appétit des dieux. Dès que ces dieux consentent à épargner la vie des hommes en échange d'offrandes, ils consi-

1) Serv., *Æn.*, IV, 518. — 2) Serv., *Æn.*, III, 168 (*Labeo in libris qui appellantur de Diis animalibus*). O. Müller pense que c'était une traduction des *Libri Acheruntici*. — 3) Arnob., II, 62. — 4) Nigid. ap. Arnob., III, 40. Serv., *Æn.*, III, 168. — 5) Marc. Cap., II, 7, p. 36. — 6) Clem. Alex., *Protrept.*, p. 9. Euseb., *Præp. Evang.*, II, 3, 4. Theodor., *Græc. aff. cur.*, X, p. 950. 964.

dèrent ces offrandes comme étant l'équivalent d'une ou de plusieurs existences humaines. Il y a là une substitution conventionnelle qui, une fois admise en principe, peut être indéfiniment variée dans ses applications. On voit ainsi les sociétés, à mesure qu'elles se civilisent, abolir les sacrifices humains, qui sont déjà la substitution d'une victime à une autre de même espèce, pour inaugurer les sacrifices d'animaux [1]. La liturgie put alors fixer à son gré, avec toute la précision qu'elle voulut y mettre, l'équivalent des diverses expiations, et en particulier celui de l'expiation suprême.

La théologie grecque ou romaine détermina, d'une façon d'ailleurs peu systématique, un certain nombre d'équivalents : mais la théologie étrusque paraît avoir étendu à la vie d'outre-tombe le bénéfice de la substitution, et c'est en cela qu'elle est originale [2]. Les religions dures pour les

1) J'ai étudié ailleurs d'un peu plus près (*Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 98 sqq) la substitution dans le sacrifice. En y réfléchissant, on s'aperçoit que l'idée de justice, ordinairement alléguée comme raison d'être du sacrifice, en est totalement absente. La destruction du coupable — en supposant un crime commis — ne *répare* rien ; c'est un acte d'intimidation ou de vengeance : le meurtre des victimes substituées est un paiement, si l'on veut, un *rachat*, mais c'est la négation même de la justice. Le christianisme, dont le dogme fondamental est la rédemption, a eu bien raison de cacher cette antinomie dans un mystère. — 2) Des auteurs sérieux ont soutenu que Pythagore était Étrusque (Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 352). Ce trait ferait croire que les Orphiques ont plutôt emprunté que prêté aux haruspices leur doctrine de la délivrance des âmes par l'effet des orgies dionysiaques (Olympiod., ad Plat. *Phædon.*, 32). Les baptêmes de sang, Ταυροβόλια et Κριοβόλια des cultes phrygiens, assuraient bien une « renaissance pour l'éternité » (Orelli-Henzen, 2352. 6041), mais à condition qu'on les reçût durant la vie. Les pratiques des *Mystères* en faisaient autant. Les sacrifices achérontiques des Étrusques paraissent avoir été offerts, au contraire, après la mort des personnes intéressées : c'est du moins ce qu'on peut conclure d'un texte de Marcianus Capella. Dans l'étrange compilation de cet auteur, la Philologie se félicite d'être devenue immortelle par l'effet d'un breuvage miraculeux, sans avoir eu besoin « de voir Védius et sa femme, comme le lui conseillait l'Étrurie » (*quod nec Vedium cum uxore conspexerit, sicut sua-*

vivants sont souvent tendres pour les morts. L'Étrurie garda longtemps le goût des sacrifices humains, et elle versait volontiers en l'honneur des trépassés le sang des gladiateurs. Ce sang vil rachetait les âmes de distinction. Le goût de la magie et le souci de la vie future, c'est plus qu'il n'en fallait pour donner à la religion toscane le caractère sombre dont tous les rites et les monuments de l'Étrurie portent la trace. Il est intéressant de constater que la préoccupation de l'enfer hantait l'imagination des vieux Toscans bien des siècles avant qu'aux mêmes lieux ces formidables visions ne vinssent exalter le génie de Dante.

Mais nous ne devons pas oublier que les *hostiæ animales* n'ont qu'un rapport indirect avec la divination, tandis que les *hostiæ consultatoriæ* lui appartiennent en propre. Les auteurs nous ont laissé de la dissection des entrailles, suivant les règles de l'art, des descriptions sommaires qui, complétées les unes par les autres, nous en donnent une idée suffisante. Sans doute, il n'est pas possible de garantir l'exactitude de tous les détails, car les textes indiquent rarement la provenance des indications qu'ils nous apportent, et nous savons que, si les principes généraux étaient partout les mêmes, il y avait d'un pays à l'autre, bien des différences de méthode[1]. Mais nous pouvons user sans trop de scrupule des auteurs latins, parce que Rome n'avait point d'extispicine indigène, qu'on y avait recours au ministère des haruspices toscans, et que,

debat Etruria). Cf. O. Müller, *Etrusker*, II², p. 94. Il est possible qu'au temps où le contact du christianisme surexcitait aussi la foi chez les païens, les haruspices aient été appelés auprès des morts pour les racheter de l'enfer. Tertullien semble l'indiquer en comparant l'haruspice au fossoyeur : *Quo differt ab haruspice pollinctor? nam et haruspex mortuis apparet* (Tert., *Apolog.*, 13). Cependant il faut se défier de textes aussi peu précis.

1) *An hæc inter se haruspices Etrusci, Elii, Ægyptii, Pœni contulerunt?... Alios enim alio more videmus exta interpretari, nec esse unam omnium disciplinam* (Cic., *Divin.*, II, 12).

depuis Tarquitius, la connaissance des procédés en question était accessible même aux profanes.

Avant d'ouvrir le corps de la victime, les haruspices invoquaient les divinités qui président aux diverses parties de l'organisme, pour leur demander d'approprier actuellement à leur rôle fatidique les régions qui leur étaient dévolues [1]. Cette prière ou conjuration préalable produisait à l'instant même toutes les modifications internes nécessaires au langage révélé, et les signes naissaient, pour ainsi dire, sous le couteau [2]. L'animal devenait une sorte de temple où les influences divines se trouvaient localisées. Ainsi, le fiel des taureaux était consacré à Neptune, et les signes qui s'y rencontraient indiquaient heur ou malheur sur l'eau ou par l'eau. Le jour de la bataille d'Actium, les taureaux immolés par Octave avaient la poche du fiel double [3]. Telle autre région fournissait des signes relatifs au feu, parce qu'elle était consacrée à Vulcain [4]. Enfin, chaque viscère pris isolément était subdivisé suivant un système analogue. Les diverses faces étaient affectées à des présages dont le sens et l'adresse changeaient suivant le lieu d'élection.

Il fallait donc procéder à un examen attentif, et cela, sans attendre que les entrailles fussent refroidies et les empreintes divines effacées [5].

1) Arnob., IV, 11-12. — 2) Senec., *Q. Nat.*, II, 32 (*pecudum viscera sub ipsa securi formantur*). Voy. sur les difficultés que soulèvent ces questions, vol. I, p. 167. Le système des haruspices était, en somme, le plus simple. Le miracle, pour ces connaisseurs en prodiges, était la chose la plus ordinaire du monde, et il les mettait fort à l'aise pour expliquer comment un animal auquel, par exemple, on ne trouvait pas de cœur à l'autopsie, avait pu vivre jusque-là en parfaite santé (Cf. Cic., *Divin.*, II, 16. Plin., XI, § 186). — 3) Plin., XI, § 195. — 4) Cic., *Divin.*, II, 13. — 5) *Spirantia exta* (Virg., *Æn.*, IV, 64, Cod. Theod., XVI, 10, 12, § 1) : *trepidantia exta* (Ovid., *Met.*, XV, 576) : *rapta exta* (Lucan., *Phars.*, I, 587) : *non levi motu, ut solent, agitata trepidan exta* (Senec., *Œdip.*, 353). Verrius Flaccus expliquait *harviga* par *hostia cujus adhærentia inspiciebantur exta* (Paul., s. v. p. 100).

La première impression produite par des viscères bien en point, fermes et de couleur vermeille, ou au contraire, flasques, exigus et livides, donnait déjà, à première vue, le sens général du pronostic [1]. Pour préciser davantage, il fallait étudier les parties fatidiques (*exta*), dont le nombre paraît avoir été fixé à six [2], à savoir : la rate, l'estomac, les reins, le cœur, les poumons, et l'organe révélateur par excellence, le foie [2]. Nous ne savons rien des indices fournis par les trois premiers viscères [3] : on nous dit seulement que la rate changeait parfois de place avec le foie : mais c'était là un prodige [4]. Le cœur, à cause de sa forme peu accidentée, n'arrêtait qu'un instant le regard de l'observateur. Les haruspices le négligeaient même complètement à l'origine et ne l'ont classé parmi les *exta*, au dire de Pline, qu'à partir de l'an 274 avant notre ère. Il fut entendu, depuis lors, que le cœur donnait un bon présage quand il était chargé d'un peu de graisse à la pointe [5]. L'absence de cet organe essentiel était un prodige qui dépassait la portée des signes ordinaires [6]. César fut averti de cette manière que sa robe de pourpre et son trône d'or causeraient sa perte [7]. Le poumon, à cause des accidents de sa surface, méritait plus d'attention. S'il se trouvait fendu (*pulmo incisus*), il fallait, même

1) Cic., *Divin.*, II, 13. Quand l'haruspice Arruns, dans la *Pharsale*, ouvre la victime, *Terruit ipse color vatem* (I, 5). Toute la description est à lire. Lucain y a accumulé, comme Sénèque dans l'*Œdipe*, tout ce qu'il connaissait de présages fâcheux en extispicine. On sait combien Servius trouve d'allusions théologiques dans les œuvres de Virgile. Fulgentius Planciades prétendait que le IIIe livre des *Géorgiques* est d'un bout à l'autre une description allégorique des procédés de l'haruspicine (Cf. Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, p. 144). — 2) Cette liste est donnée, sans autre indication, par Nic. Gregoras ad Synes. *Insomn.*, p. 359. Cf. vol. I, p. 172. — 3) A moins d'utiliser les indices fournis sur ce point par l'onirocritique (Cf. vol. I, p. 312). — 4) Plin., XI, § 204. — 5) Plin., XI § 186. — 6) Il était rangé parmi les *Pestifera auspicia, cum cor in extis aut caput in jocinore non fuisset* (Paul., s. v. p. 244.) — 7) Cic., *Divin.*, II, 16. Plin., *ibid.*

alors que les autres parties étaient d'aspect rassurant, ajourner toute entreprise [1], les fissures ayant, en thèse générale, un caractère fâcheux [2]. Mais l'étude du foie est le tout de l'art : et c'est lui que désigne d'ordinaire, dans le langage courant, le nom générique d'*exta*.

Le foie avait une face dont le sens intéressait l'observateur ou son commettant (*pars familiaris*), et une qui concernait le sort de ses ennemis (*pars hostilis*) [3]. La vigueur de cette dernière, sa richesse en vaisseaux, était par conséquent d'un fâcheux augure. La même division se retrouve dans les fissures (*fissum-limes*) qui partagent le foie, sur l'une et l'autre face, en lobes distincts. Il y avait une fissure familière ou vitale (*fissum familiare-vitale*) et une fissure hostile (*fissum hostile*) [4]. Ces lignes naturelles avaient assez d'importance pour avoir donné lieu à la création de termes spéciaux applicables à leur observation (*fissiculare-fissiculatores*). En général, elles étaient d'autant plus favorables qu'elles étaient plus fines et délicates [5]. Il va sans dire que les fissures extraordinaires ou mal dirigées étaient redoutées [6].

Les extrémités saillantes du foie (*fibræ*) [7] étaient les parties les plus chargées de présages, surtout celle qu'on appelait la « tête » du foie (*caput*), sorte de protubérance placée à l'extrémité du lobe droit. L'absence de cette protubérance était présage de mort [8] : double [9], elle annonçait le conflit

1) Cic., *Divin.*, I, 39. — 2) Cic., *Divin.* II, 12. — 3) Cic., *Divin.*, II, 12. Liv., VIII, 9. Senec., *Œd.*, 362. Lucan., *Phars.*, I, 621. En 43, le consul C. Vibius Pansa offrant un sacrifice, τὰ ἱερὰ τὰ προπολέμια οἱ μάντεις οὐχ ἠδυνήθησαν ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ αἵματος διαγνῶναι (Dio Cass., XLVI, 33). — 4) Cic., *Divin.*, II, 13. Cf. I, 10. 52. II, 12. 14. *Nat. Deor.*, III, 6. — 5) Fronto, *De vocab*... — 6) Cf. *limes obliquus* (Sen., *ibid.*). — 7) Varr., *Ling. lat.*, V, 13. Serv., *Æn.*, X, 176. *Georg.*, I, 120. On en tirait même des présages météorologiques : *fibræ jecoris sandaracei si fuant, manales tum verrere opus est petras... pro commutanda pluviæ inopia* (Labeo ap. Fulgent., s. v. *Manales*). — 8) Cic., *Divin.*, I, 52. II, 15. Plin., XI, § 189. Liv., XLI, 14. Obseq., 9. 17. 35. 47. 52. Paul., p. 244. — 9) Senec., *Œdip.*, 360. Lucan., I, 622. Il paraît que le *caput duplex* pouvait

de deux forces, par conséquent des dissensions ; si elle était comme détachée par une fissure (*caput cæsum*), elle annonçait une révolution et l'avènement d'un nouvel ordre de choses, ce qui était, selon les cas, un présage favorable ou défavorable[1]. Les cas prodigieux n'étaient pas rares, et venaient compliquer encore l'examen anatomique. On rencontre des foies doubles[2] ou munis d'une double enveloppe[3], signes de force et de prospérité. Enfin, les haruspices examinaient aussi la disposition des veines, et l'étude de ce système variable devait être la partie de leur art la plus inaccessible aux profanes. Nous ne savons s'il faut leur attribuer l'invention de tous ces termes métaphoriques que les glossaires grecs donnent comme empruntés à la langue des sacrificateurs[4] : mais ils devaient en posséder l'équivalent, car leur science n'eût pas été tenue en si haute estime si elle n'avait été plus minutieuse encore et plus précise que celle des Grecs.

L'examen se poursuivait pendant la cuisson des entrailles qui, triées suivant les prescriptions du rituel et mêlées à des morceaux détachés des membres (*præsegmina-partes præ-*

aussi présager un grand bonheur, car M. Marcellus ayant trouvé d'abord un foie sans tête, puis un foie à deux têtes, l'haruspice dit que les entrailles ne lui plaisaient pas, *quia prima trunca, secunda nimis læta apparuissent* (VAL. MAX., I, 6, 9. PLUT., *Marcell.*, 29. Cf. PLIN., XI, § 189).

1) SEN., *ibid.* LIV., VIII, 9. OVID., *Met.*, XV, 795. PLIN., *ibid.* (*caput extorum tristis ostenti cæsum..præterquam in sollicitudine ac metu ; tunc enim peremit curas*). — 2) PLIN., XI, § 190 (*replicata intrinsecus ab ima fibra*). — 3) AMM. MARC., XXII, 1, 4. — 4) Cf. vol. I, p. 172. Je reproduis cette liste en la complétant : ἀκέλευθα — ἀντιστάτης — γλῶσσαι — δεξίς — δεσμός — διόπτρα — διόσκουροι — διψάς — δόλου τράπεζα — δοχαί — ἐγγύη — ἐπίθεος — ἑστίας χῶρος — θεός — κάνεον — κωλύτηρ — μάχαιρα — ὄνυξ — ποταμός — πύλαι — τάφος. Il est probable que Sénèque décrit le κωλύτηρ dans son *Œdipe : Hostile valido robore insurgit latus Septemque venas tendit : has omnes retro Prohibens reverti limes obliquus secat* (v. 362 sqq). Quant au signe θεός, Stace l'appelle par son nom : *niger omnibus aris Ignis, et in nullis spirat deus integer extis* (*Theb.* V, 175-6). De même Tibulle : *per te* [*Apollo*] *præsentit haruspex, Lubrica signavit cum deus exta notis* (TIBULL., II, 5, 14).

siciæ)[1], formaient une masse découpée (*insicia-prosicia-prosecta*)[2], propre à être consumée dans la flamme de l'autel après avoir été préalablement saupoudrée de farine salée (*mola salsa*)[3]. C'est ce qu'on appelait présenter les entrailles (*exta porricere*). Dans les sacrifices solennels, lorsque la victime était une bête à cornes (*harviga*)[4], les entrailles étaient, avant la crémation, bouillies dans une chaudière. Si, durant cette coction, le foie venait à se dissoudre (*jecur extabescit, effluit*)[5], le pronostic était aussi fâcheux que si cet organe s'était trouvé absent à l'autopsie.

Il fallait du temps pour toutes ces formalités : aussi, lorsque les Romains acceptèrent, avec les rites étrusques, l'aide des haruspices, ils ne voulurent pas enlever aux affaires les journées occupées par ces interminables sacrifices. Les Pontifes décidèrent qu'on n'était pas tenu au repos des jours fériés entre le moment où la victime était immolée et la crémation des entrailles[6]. La cérémonie était plus longue encore lorsque l'haruspice essayait de corriger les présages fâcheux donnés par une première victime en recommençant l'expérience sur d'autres. Les dieux, en effet, pouvaient être mécontents de la victime ou de quelque dérangement accidentel et manifester leur mauvaise humeur par des signes défavorables qui ne se reproduisaient plus avec une autre victime ou dans un sacrifice mieux conduit. C'est ainsi que, après avoir trouvé un

1) Varr., *Ling. lat.*, V, 22. Arnob., VII, 25. Fulg., s. v. *præsegmina*. — 2) Paul., s. v. *prosicium*, p. 225. Cf. Arnob., VII, 24. Sur tous ces termes techniques, voy. la compilation de Brissonius, *De formulis et solemnibus populi Romani verbis*. — 3) Sur la préparation solennelle de la *mola salsa* suivant le rite romain, voy. Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 64 65. — 4) Varr., *Ling. lat.*, V, 19. — 5) Liv., XLI, 15. Obseq., 9. 35. Suet., *Oct.*, 1. — 6) Ces jours étaient dit. *endotercisi* ou *intercisi* et marqués EN dans les calendriers. *Intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam cæsam et exta porrecta fas* (Varr., *Ling. lat.*, VI, 31. Cf. Ovid., *Fast.* I, 49. Macrob., I, 16, 2-3). Il y en avait 8 de prévus par le calendrier (Cf. C. I. L., I, p. 312-367).

foie sans tête, c'est-à-dire le plus désastreux des présages, on se trouvait rassuré par la victime suivante[1]. Enfin, on tombait parfois sur des entrailles muettes[2], et il fallait essayer de vaincre ce silence obstiné des dieux.

Le pronostic final résultait de toutes les observations combinées, et permettait de classer les *exta* en catégories analogues ou identiques à celles dans lesquelles on rangeait les foudres. De même qu'il y avait des *exta regalia* [3] promettant honneurs aux grands, héritages aux petits, indépendance aux fils de famille, il y avait sans doute aussi des *exta renovativa*, *peremptalia*[4], etc.

Le classement une fois fait, le résultat mis au net, il ne fallait pas trop se hâter d'appliquer le présage à la personne, abstraite ou réelle, qui offrait le sacrifice. Toutes les méthodes divinatoires se sont, avec le temps, encombrées de casuistique, de distinctions, d'exceptions, qui n'aidaient guère à découvrir le vrai sens des présages, mais qui étaient fort commodes pour expliquer après coup les méprises et les insuccès. Il pouvait arriver que les présages tirés des entrailles fussent applicables soit au devin lui-même qui croyait lire dans la destinée d'autrui, soit à quelque autre personne présente. Il pouvait se faire aussi, par suite d'un incident imprévu, que le présage changeât d'adresse et fût détourné tout entier d'un autre côté. Ainsi, Octave offrait un sacrifice sous les murs de Pérouse et les signes persistaient à être funestes, lorsque l'ennemi fit une sortie inattendue et « emporta tout l'appareil de la cérémonie religieuse. Les haruspices s'accor-

1) Cic., *Divin.* II, 15. Cf. ci-dessus le cas de Marcellus, p. 69, 9.— 2) Paul., p. 156. *Fest.*, p. 157. s. v. *Muta.* — 3) Paul., s. v. *Regalia*, p. 288. — 4) Le texte de Pline, cité plus haut (p. 70, 2), contient un exemple d'*exta peremptalia*, et les sacrifices faits en seconde ou troisième instance étaient nécessairement ou rénovatifs ou périmants. On trouve dans Festus (*ibid.* suivant la restitution d'O. Müller) des *exta adjutoria.*

dèrent à dire que les périls et les malheurs annoncés au sacrificateur retomberaient sur ceux qui avaient en leur possession les entrailles ; et, en effet, les choses ne se passèrent pas autrement[1]. »

Le cas n'était pas nouveau. A la fin du siège de Véïes (393), « le roi des Véïens offrant un sacrifice, les soldats romains entendirent la voix de l'haruspice disant que la victoire serait à celui qui découperait les entrailles de la victime : cela les décida à s'emparer des entrailles et à les porter au dictateur[2], » moyennant quoi, les Romains eurent en effet la victoire. Le principe appliqué ici était donc que l'avenir et le signe révélateur se trouvaient rivés l'un à l'autre et suivaient le même maître. Ce système n'avait rien d'illogique pour des gens qui croyaient que les dieux se décident, eux aussi, suivant les circonstances, et font en quelque sorte l'avenir au jour le jour. Aussi le retrouve-t-on dans les violences ou les ruses imaginées pour rejeter sur autrui l'effet des mauvais présages et confisquer le profit des signes heureux[3]. Du reste, à défaut de principes, les devins experts prenaient conseil d'eux-mêmes, de leur expérience et surtout de ce qu'ils avaient appris ailleurs qu'à l'autel[4].

L'extispicine à la mode toscane était plus exposée que l'art fulgural à subir la dépréciation que provoque la concurrence; mais elle eut et garda jusqu'au bout la clientèle des Romains, qui lui assura la prééminence sur les rites analogues. Rome

1) Suet., *August.*, 96. — 2) Liv., V, 21. — 3) Cf. entre autres exemples, le fameux conte de la « tête d'Olus (*caput Oli*) », éponyme du Capitole. L'haruspice Olenus Calenus, consulté en Étrurie, trace avec son *lituus* sur le sol un temple et dit aux Romains, entendant par *hic* son temple et le sol toscan : *Hoc ergo dicitis, Romani, hic templum Jovis O. M. futurum est, hic caput invenimus?* Le brillant destin du Capitole eût été transféré à l'Étrurie, si les envoyés romains n'avaient répondu : *Non plane hic, sed Romæ inventum caput dicimus* (Plin., XXVIII, § 15). — 4) *Alia posita sunt in monumentis et disciplina... alia autem subito ex tempore conjectura explicantur* (Cic., *Divin.*, I, 33).

fut comme la patrie d'adoption des haruspices : leur art y était fort apprécié de l'État et des particuliers ; si on les y traitait parfois avec hauteur, on les rémunérait largement, et ils y goûtaient le plaisir d'affirmer leur supériorité sur les prêtres de Rome. Les généraux avaient foi aux entrailles en un temps où ils fabriquaient eux-mêmes leurs auspices, et c'est pour suppléer à l'insuffisance de la science des Pontifes que le Sénat appelait les devins toscans à connaître des prodiges dont se préoccupait de temps à autre l'opinion publique.

§ IV

PROCURATION DES PRODIGES [*].

La science et spécialement la *procuration* des prodiges chez les Étrusques. — Définition des *prodiges*. — Distinction entre les présages fortuits (*omina*) et les prodiges. — Classification des prodiges. — Procuration sommaire des prodiges chez les Romains et les Grecs : procuration raisonnée d'après les rites toscans. — Recherche de la cause surnaturelle des prodiges. — Détermination des exigences divines (*postiliones*). — Double effet de la procuration à la mode toscane. — Division de la durée d'après la science des prodiges. — La fatalité naturelle et la volonté divine. — Division de la vie humaine en hebdomades ou en décades. — Suspension provisoire de l'effet des prodiges. — Divisions introduites dans la vie des peuples : théorie des *siècles*. — Les âges ou époques du monde. — Succession des mondes. — L'Etre et ses manifestations successives : les *dii Involuti* et les *Consentes*. — Altérations diverses de ces doctrines sous l'influence de l'astrologie.

La procuration des prodiges — autrement dit, l'ensemble des mesures prises par les hommes après un phénomène miraculeux auquel, par prudence, on suppose à priori un caractère comminatoire, pour rentrer en grâce avec les puissances surnaturelles, — était, selon la foi antique, d'une importance capitale, puisque de son accomplissement dépen-

[*] Il n'est guère d'auteur ancien qui ne rapporte quelque prodige, et les « paradoxographes » ont fait des récits miraculeux une spécialité littéraire.

dait souvent le salut de la société. Mais ces mesures n'ont d'efficacité que si elles sont opportunes, si elles sont une réponse bien adaptée à la nature et au sens du prodige. Dans le sens actif du mot, la procuration des prodiges est l'art de trouver et de formuler cette réponse, et c'est peut-être la tâche la plus ardue qui ait été imposée à la science divinatoire.

Le problème, en effet, est complexe, et il faut déjà pour le bien poser une analyse minutieuse à laquelle la divination grecque n'a jamais voulu plier son libre génie.

Nous ne reviendrons plus sur les associations d'idées et les raisonnements qui constituent le fond même de la divination inductive, sur la conversion progressive des *prodiges* en *signes* usuels, et la limite incertaine qui sépare ces deux catégories de présages[1]. Le prodige, dans la langue des devins, est bien un phénomène extraordinaire et remarqué pour cette raison; mais il n'est pas nécessairement contraire aux lois de la nature, à celles même que connaissaient les anciens. Ainsi, il n'est pas miraculeux en soi que les abeilles aillent sus-

Il y a là une collection à faire et à classer. Nous ne mentionnerons ici que la chronique des prodiges de Julius Obsequens, qui va de l'an 249 à 12 avant J.-C.

Jul. Obsequens, *Prodigiorum liber ab U. C. DV* [*cum Lycosthenis* (Wolfhart) *supplementis*. 1552.]

J. Cæs. Bulengerus, *De prodigiis* (ap. Græv. Thes. V, p. 457-515).

Jo. Spencer, *De prodigiis*. Londin. 1665.

Olaus Celsius, *Diss. de prodigiis*. Upsal. 1704.

Anselme, *De ce que le paganisme a publié de merveilleux*. 1717 (Mém. Acad. Inscr. IV, p. 399-411).

Fréret, *Réflexions sur les prodiges rapportés dans les Anciens*. 1717 (*Ibid.* p. 411-437).

J. A. Fr. Steger, *Die Prodigien und Wunderzeichen der alten Welt;* Beitrag zur Erklærung des Livius und Tilgung des Aberglaubens. Braunschweig, 1800.

K. Schwenck, *Rœmische Mythologie* (*Anzeichen und ihre Sühnung*, p. 400-433) 3e édit. 1855.

1) Voy. vol. I, p. 111-115.

pendre leur essaim à un arbre sacré, à la corniche d'un temple, dans un camp, ou même aux étendards; que des araignées y filent leur toile; que des rats rongent des boucliers; que des loups errent et hurlent dans les ténèbres; que des serpents entrent dans une maison; qu'un incendie s'allume sans cause connue et fasse des dégâts considérables; qu'un homme soit frappé de mort subite ou écrasé dans une foule; et pourtant, tous ces incidents pouvaient être et ont été considérés comme des prodiges. Le caractère prodigieux qu'y trouvent les hommes de l'art tient à un enchaînement de faits dont aucun n'est matériellement impossible, à une combinaison de circonstances que le hasard, à la rigueur, pourrait produire, mais qu'il ne produit guère[1].

C'est là ce qui trahit (*prodere*) ou montre (*monstrare-ostentare*) l'intervention divine et fait de ce qui aurait pu n'être qu'un incident singulier un prodige. On a vu la « divination par symboles » chez les Grecs[2] et on verra la divination ominale des Romains découvrir une intention providentielle dans les moindres rencontres, et rien ne ressemble plus aux espèces de prodiges énumérés plus haut que certains présages fortuits (*omina*).

En somme, la divination, entendue dans son sens le plus large, disposait d'une série indéfinie de signes qui allait, par une dégradation continue, du miracle évident aux remarques les plus triviales. De ces signes, un petit nombre avait été mis à part et avait servi à constituer des méthodes régulières : les autres n'avaient point de valeur fixe, et bon nombre même n'avaient que celle qu'on voulait bien leur donner. Ceux qui, par leur rareté ou leur éclat, s'imposent à l'attention et manifestent avec évidence l'action d'une force surna-

1) Τὸ γὰρ εἰωθὸς οὐ τέρας (THEOPHR., *Hist. Plant.*, V., 3). — 2) Voy. vol. I, p. 119-121. 148-149. 312.

turelle sont des prodiges ; ceux qui non seulement peuvent passer inaperçus, mais n'ont d'influence sur la destinée qu'autant qu'on les remarque et les accepte, sont des *omina*. Les premiers ont une énergie intrinsèque ; ils sont l'indice d'une volonté arrêtée, et, négligés, ils se reproduisent et s'aggravent : les autres sont un avertissement discret dont les gens attentifs sont seuls à tirer parti, et où l'action surnaturelle est si voilée qu'on la désigne par le mot vague de hasard (*fors*). Mais où placer la ligne de démarcation entre ces deux espèces de signes ? A quel degré d'intensité l'*omen* devient-il un prodige ? On conçoit que la distinction soit toujours restée flottante[1], et que, par conséquent, la théorie déjà complexe des prodiges se soit embarrassée d'idées et de règles appartenant à la théorie plus confuse encore des *omina*.

C'est une entreprise vaine que de chercher à utiliser les synonymes latins (*prodigium* — *portentum* — *ostentum* — *monstrum*) pour jeter quelques motifs de classification à travers la masse incohérente des exemples recueillis çà et là dans les auteurs. On peut supposer que la théologie romaine les a créés pour suivre, dans ses appréciations subtiles, la science des haruspices ; mais l'usage les a si bien confondus qu'ils ne sont plus susceptibles d'un sens spécial. Les grammairiens de l'antiquité ont essayé de retrouver ce sens à l'aide d'étymologies[2] qui, fussent-elles exactes, restent insuffisantes

1) Suétone le constate lui-même : *Prodigiorum loco habita sunt etiam quæ forte illo ipso die prius acciderant* (*Calig.*, 57). On avait converti en *prodiges* de simples *omina* ou présages fortuits. Voilà pourquoi Pline dit des prodiges ce qui ne convient réellement qu'aux *omina* : *exemplis adparet ostentorum vires et in nostra potestate esse, ac prout quæque accepta sint valere* (PLIN., XXVIII, § 17), tandis que Valère-Maxime affirme des *omina* ce qui n'est pour eux que sous-entendu : *Ominum observatio... non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur* (VAL. MAX., I, 5, 1). — 2) PRODIGIUM — *quod porro dirigit* (VARR. ap. SERV., *Æn.*, III, 366. AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XXI, 8), *quod prædicit* ou *prodicit* (CIC., *Divin.*, I, 42. *Nat. Deor.*, II, 3. FEST., p. 138. PAUL., p. 140. s. v. *Monstrum*). Cf. *prodigium* de *proagere*

pour déterminer l'emploi historique des termes. Leurs hésitations sont une preuve, d'ailleurs superflue, de l'impossibilité qu'il y a de faire des distinctions sérieuses dans les mots quand la science divinatoire n'en avait point voulu ou pu faire dans les choses. Il est loisible à un érudit de décider que *portentum* et *ostentum*, termes absolument synonymes, indiquent d'ordinaire des phénomènes apparaissant dans la nature inanimée : que les *monstra* sont des singularités de la nature organisée et vivante ; les *prodigia*, des actes ou mouvements singuliers opérés par des êtres vivants ; et les *miracula*, des organismes animaux d'une structure anormale [1]. Mais il faut, pour maintenir ces interprétations arbitraires, corriger à chaque instant les auteurs [2].

(SCALIGER) ou *prodagere* (HARTUNG). — PORTENTUM — *quod portendit, i. a. præostendit* (VARR. FEST. PAUL. AUGUSTIN. *ibid.* Fest. s. v. *Portenta*, p. 245). On soutenait aussi que c'était un présage annonçant un événement à longue échéance (*porro tendere.* FRONTO, *De diff. vocab.*, II, p. 467), ou encore un signe de bonheur ou de malheur, selon que l'on traduisait *pro* (*tendere*) par *pour* ou par *contre* (FEST., *ibid.*) : d'autres traduisaient par chose *contre* nature (Augustin, *ibid.*). — OSTENTUM est dérivé, à l'unanimité, de *ostendere.* On en faisait un synonyme tantôt de *portentum*, tantôt de *prodigium.* Pour les uns, c'était un présage heureux, par opposition à *portentum;* pour les autres, un signe funeste, toujours par opposition à *portentum* (FEST., p. 245). Tel entendait par là un fait contre nature, tel autre, un incident simplement rare. On trouve aussi, comme le remarque Festus, *ostentum* employé comme participe et signifiant « ce qui se voit », ce qui se passe, sans spécifier davantage. — MONSTRUM a deux dérivations, de *monere* ou de *monstrare.* On donne souvent à ce terme le sens actuel de « monstre » ou monstruosité. Les casuistes raffinés pensaient que le *monstrum* devait *montrer* le remède à côté du mal dénoncé par lui (FEST., *ibid.*), ou qu'il montrait le présent, par opposition au prodige, qui regarde en avant (*porro-pro*) et révèle l'avenir (SERV., *Æn.*, II, 681). — MIRACULUM n'est pas une expression technique : le mot ne qualifie pas l'objet en lui-même, mais exprime l'impression qu'il fait sur l'observateur.

1) HARTUNG, *Religion der Rœmer*, I, p. 97. — 2) Par exemple, Tite-Live (I, 55) appelle *prodigium* l'invention de la tête de Tolus, alors que Florus I, 7) qualifie cette trouvaille de *monstrum.* Cicéron appelle *portentosa* des fœtus monstrueux (*Divin.*, II, 28) : Pline appelle *ostenta* des prodiges végétaux (XVII, § 243), et Suétone (*Domit.*, 23) appelle aussi *ostentum* une corneille parlante. Enfin, Valère-Maxime confond les monstres et les prodiges, tandis

A ces essais de classification d'après des termes dont le sens précis se dérobe sans cesse, il est bon de substituer des classifications fondées sur la nature même des prodiges, ceux-ci étant considérés soit au point de vue de la nature du signe prodigieux, soit au point de vue du rapport que la divination découvre entre le signe et la chose signifiée [1].

Sous le premier point de vue, qui est celui de l'*observation*, les prodiges se répartissent comme d'eux-mêmes entre les trois règnes de la nature. Cette division n'était pas inconnue des Étrusques, car on cite de Tarquitius Priscus, qui avait traduit le grand recueil des prodiges (*Ostentarium Tuscum*), un livre spécial concernant les prodiges végétaux (*Ostentarium arborarium* [2]). Au point de vue de l'*interprétation*, qui détermine le rapport entre le signe et la chose signifiée, les prodiges se classent, suivant que ce rapport est plus ou moins étroit, en prodiges représentatifs, prodiges allégoriques et prodiges ordinaires. Les deux premières catégories représentent le fait visé par la révélation céleste d'une façon dramatique, soit en le copiant sans l'altérer, soit en le déguisant sous le voile de l'allégorie; les autres n'ont avec leur objet qu'un rapport éloigné ou arbitraire, ce sont de véritables énigmes posées aux devins et indéchiffrables pour tout autre qu'eux.

Cette classification est celle qu'avait adoptée l'onirocritique, science en tout comparable, ou plutôt identique à la science des prodiges [3].

Ce qui a été dit jusqu'ici des prodiges n'appartient pas en

qu'il ouvre un chapitre à part pour les *miracula* ou monstruosités anatomiques (I, 6, 8). En voilà assez pour discréditer les classifications de cette espèce.

1) Cf. Chr. Baur, *Symbolik und Mythologie des Alterthums*, II, 2, p. 11. — 2) Macr., III, 20, 3. Cf ci-dessus, p. 11, 2. — 3) Vol. I, p. 302 sqq., 310-311, et ci-dessus, p. 15.

propre à la divination toscane; mais ce n'est pas sans raison que nous avons réservé pour celle-ci la primauté dans l'art d'interpréter les prodiges et presque le monopole de leur procuration. Les Romains ne prétendaient pas plus se comparer aux Étrusques en ce point que pour l'art fulgural ou l'extispicine. Les instructions que Numa leur avait laissées se trouvaient toujours courtes par quelque endroit; et, lorsque quelque prodige paraissait tirer à conséquence, leurs Pontifes renvoyaient la question soit aux livres sibyllins, soit, le plus souvent, aux haruspices[1]. Les Grecs ne se reconnaissaient pas incompétents en cette matière, mais ils n'avaient point de tradition régulière et stable comme celle des Étrusques. Leurs devins étaient trop indépendants les uns des autres pour mettre en commun leurs observations, et les oracles, qui formaient comme une dernière instance, ne faisaient point des prodiges une étude spéciale.

C'est au contraire d'une étude professionnelle, longtemps continuée et accumulant ses résultats, qu'est sortie la science toute pratique de la *procuration* des prodiges.

La procuration des prodiges, telle que nous l'avons définie en commençant, est essentiellement distincte de leur interprétation divinatoire. Tout prodige, quel qu'il fût et le sens en restât-il impénétrable, exigeait des cérémonies expiatoires. Il est naturel que l'homme effrayé par le miracle mette, entre lui et le malheur qu'il appréhende, les sacrifices et les prières. Les Grecs et les Romains n'allaient guère au delà de cette procuration empirique, mise à la portée des plus ignorants. Au lieu de chercher à savoir quelle volonté avait produit le miracle et dans quel but elle l'avait fait, ils invoquaient les « dieux qui détournent » les maux (Θεοί ἀποτρόπαιοι

1) Sur la compétence des Pontifes en matière de prodiges, voy. *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 180-190.

— *Dii Averrunci*[1]) et se rassuraient en pensant qu'ils avaient opposé à des ennemis inconnus des amis sûrs. Quelque cérémonie, sacrifice, offrande, récitation de formules magiques, ou telle autre démonstration extérieure[2] achevait l'œuvre d'apaisement commencée par la prière. Les Romains avaient appris de Numa la procuration d'un certain nombre de prodiges pour ainsi dire usuels[3], et l'expérience leur avait permis d'ajouter à l'ancien rituel quelques recettes empiriques; ainsi, ils savaient depuis le règne de Tullus Hostilius que les pluies de pierres étaient suffisamment « procurées » par neuf jours de féries[4]. La tendance des Pontifes était de fixer une fois pour toutes les cérémonies qui convenaient à chaque espèce de prodiges, en faisant complètement abstraction du sens fatidique que pouvaient avoir ces phénomènes.

Tout autre était la méthode des haruspices. Sans doute, ils avaient leurs procurations traditionnelles : ainsi, on les voit invariablement, lorsqu'il y a une naissance monstrueuse, ordonner que la terre soit débarrassée du monstre, lequel est, en conséquence, soit jeté dans la mer, soit brûlé. Mais ils avaient la prétention d'adapter à chaque cas particulier les règles posées par la tradition, de faire des cérémonies expiatoires une véritable réponse à l'injonction des dieux, en un mot, de faire dépendre les rites employés de l'intelligence préalable du prodige.

1) Les Grecs avaient pour qualifier ces dieux un grand luxe d'épithètes (τρόπαιοι — ἀποτρόπαιοι — ἀλεξίκακοι — λύσιοι — φύξιοι — ἀποπομπαῖοι — καθάρσιοι) : on les appelait encore, en tant qu'auteurs présumés des prodiges, Θεοὶ τεράστιοι (Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1231). Ces termes ont été traduits en latin. On trouve dans Plaute (*Amphitr.*, 739) un *Jupiter Prodigialis*, et ailleurs (Orell., 1230. 1231. 5621 etc.) un *Jupiter Depulsor*. — 2) Voy. vol. I, p. 325, les καθαρμοί employés à propos des prodiges oniroscopiques, et le Ζεῦ σῶσον opposé à l'éternuement (*ibid.*, p. 162). Cf. la procuration populaire des éclairs : *fulgetras poppysmis adorare consensus gentium est* (Plin., XXVIII, § 26). — 3) Liv., I, 20. — 4) Liv., I, 31 (*seu voce cælesti, seu haruspicum monitu*).

Ils considéraient, en général, les prodiges moins comme des avertissements regardant l'avenir que comme des réclamations concernant le passé. Le caractère anormal de ces signes indiquait à leurs yeux des exigences impérieuses, motivées d'ordinaire par quelque offense faite aux dieux et non réparée. Le prodige une fois reconnu comme tel et, comme on disait à Rome, accepté (*suscipere prodigium*[1]), il s'agissait d'abord de savoir quels étaient les dieux plaignants: question relativement facile à résoudre pour qui connaissait exactement les habitudes et les préférences de chacune des divinités. Ainsi, une crevasse subitement ouverte dans le sol trahissait l'intervention des dieux Mânes : les prodiges telluriques, atmosphériques, marins, apportaient les injonctions de Tellus, de Jupiter, de Neptune. En étudiant le détail des phénomènes et leur concomitance, les devins toscans y reconnaissaient souvent une démarche concertée entre plusieurs dieux, dont chacun avait ses raisons particulières et exigeait une satisfaction spéciale.

Le prodige une fois attribué à ses véritables auteurs, il devenait plus aisé de savoir de quelle injure ceux-ci se plaignaient et à quel prix ils consentaient à l'oublier. Une enquête scrupuleuse manquait rarement de révéler quelque inadvertance ignorée ou mal réparée, cause première des accidents prodigieux [2]. Si rien de semblable ne se découvrait, les devins pouvaient conclure à leur gré ou que l'enquête était insuffisante ou que le sens du prodige concernait l'avenir. Souvent les haruspices, pour plus de sûreté, cherchaient dans les deux sens et trouvaient des récriminations mêlées aux prophéties, ou encore, des prophéties qui devaient avoir leur effet dans le cas où les récriminations ne seraient pas

1) Liv., I, 20. — 2) Cic., *Divin.*, I, 41. *Harusp. resp.*, 9. Cf. Liv., XXVII, 37. Appian., *B. Civ.*, IV, 4.

écoutées. La crue subite du lac Albain en 396 présage bien la chute de Véïes[1]; mais on découvre par surcroît qu'il y a eu à Rome des cérémonies négligées et que les magistrats romains doivent se démettre de leurs fonctions[2].

En tout cas, l'essentiel était d'aboutir à une conclusion pratique, de déterminer les exigences ou réclamations (*postiliones-postulationes*[3]) des dieux. Les consultations ou réponses (*responsa*) rédigées par les devins toscans comprenaient deux parties : un exposé des motifs découverts par l'analyse, et un programme de cérémonies expiatoires. Les auteurs romains ne citent d'ordinaire que le dispositif final ; mais nous possédons un texte qui nous donne en entier la partie généralement omise. Ce texte est celui de la consultation rendue par les haruspices en l'an 58 avant notre ère, à propos de prodiges dont Clodius voulait renvoyer la responsabilité à Cicéron alors occupé à rebâtir sa maison sur un emplacement soi-disant consacré :

« Attendu que dans le terroir Latinien on a entendu un « cliquetis accompagné de frémissement; que, dans le ter- « roir voisin, attenant à la Ville, s'est fait ouïr un certain « bruit sourd et un effrayant tintement d'armes; [il a été « reconnu que] les réclamations viennent de Jupiter, Saturne, « Neptune, Tellus, dieux célestes, à cause que des jeux ont « été célébrés avec trop de négligence et pollués, que des « lieux sacrés et religieux sont détournés à usage profane ; « que des orateurs ont été mis à mort au mépris des lois « humaines et divines ; que la parole donnée et le serment « ont été mis en oubli ; et encore, que des sacrifices d'insti- « tution antique et secrets ont été faits avec trop de négli- « gence et pollués. Les dieux immortels avertissent de pren-

1) Liv., V, 15. — 2) Liv., V, 17. — 3) Varr., *Ling. Lat.*, V, 148. Cic., *Harusp. resp.*, 10. Arnob., IV, 31. Cf. les *Postularia fulgura* (ci-dessus, p. 41, 8).

« dre garde que, par la discorde et le dissentiment des hautes « classes, des meurtres et des périls ne soient préparés aux « Pères Conscrits et à leurs chefs, lesquels se trouveraient « privés de secours et délaissés, en suite de quoi les provinces « se rangeraient sous une seule autorité, avec l'armée chas- « sée et un affaiblissement final. Ils avertissent aussi de « prendre garde que la chose publique ne soit lésée par des « menées secrètes ; qu'on n'élève en dignité les gens tarés et « évincés ; enfin, que la forme du gouvernement ne soit chan- « gée [1]. »

On ne peut assurément pas donner cette pièce pour un modèle du genre. Il ne faudrait pas croire que les haruspices aient eu l'habitude de remettre au Sénat, quand il ne les leur dictait pas lui-même, de pareils pamphlets politiques : mais le document n'en est pas moins précieux en ce qu'il nous donne un exemple d'interprétation complète, embrassant à la fois le présent et l'avenir. Il eût été plus instructif encore s'il nous avait conservé le détail des procurations indiquées ; mais Cicéron n'en dit mot, parce que ni lui ni son auditoire ne prennent les prodiges au sérieux. Tout l'effet qu'il attend de la réponse des haruspices tient dans l'exposé des motifs et les prophéties fort intelligibles dont on l'a surchargé.

Si on ne comptait guère, à l'époque, sur les procurations pour détourner les malheurs futurs, il n'en est pas moins vrai qu'aux yeux de la foi, d'une foi restée longtemps sincère, ces cérémonies avaient le pouvoir de rendre l'avenir meilleur, soit indirectement, en effaçant les péchés que les dieux auraient été forcés de punir, soit directement, en faisant une

1) Cic., *Harusp. resp.*, 10 sqq. Cf. Dio Cass., XXXIX, 20. Déjà, en l'an 65, les haruspices avaient exprimé de même les griefs et les craintes du parti conservateur (Cic., *Catilin.*, III, 8).

œuvre pie dont les dieux s'étaient proposé de tenir compte en réglant conditionnellement l'avenir. On arrivait de cette manière, suivant la doctrine toscane, ou bien à écarter complètement, ou à diminuer ou tout au moins à différer les maux pressentis. La procuration était utile dans tous les cas, et il était de règle qu'elle fût appliquée à tous les prodiges reconnus, tant publics que privés [1]. Elle avait la double utilité de parer au danger révélé par le prodige et d'effacer (*lustrare*) l'espèce de souillure imprimée aux choses par le dérangement ou la suspension momentanée des lois naturelles. Aussi, en compulsant l'histoire, voit-on souvent les années signalées par les prodiges les plus terrifiants compter, grâce aux expiations consécutives, parmi les plus prospères [2].

La science des prodiges n'était pas seulement chez les haruspices l'art d'interpréter isolément et sans vues générales les faits miraculeux soumis à leur examen. On a déjà entendu parler çà et là de destins inévitables, conditionnels, ajournés ou totalement modifiés, et il est évident que des devins aussi experts avaient dû se préoccuper de l'action des prodiges sur la vie humaine, soumise d'ailleurs à la fatalité résultant des lois naturelles. En combinant ces deux idées, fatalité naturelle et fatalité surnaturelle ou décrets plus ou moins irrévocables des dieux, ils étaient arrivés à imaginer des théories très curieuses, applicables à la vie des individus et à la vie des sociétés ou États, c'est-à-dire aux deux catégories de leurs clients.

Comme ils divisaient l'espace pour en faire un temple, ils jetaient aussi à travers la durée des étapes mesurées par la

1) Cf. *privati portenti procuratio* (Liv., V, 15). Les Pontifes romains avaient mission de renseigner et l'État et les particuliers sur ces sortes de questions (Liv., I, 20). — 2) Par exemple, d'après Obsequens, les années 190, 188, 177, 166, 165, 152, 107 avant J.-C.

science divinatoire. Ils s'étaient fait une sorte d'astrologie dans laquelle les prodiges remplaçaient les astres comme forces efficaces et signes révélateurs, astrologie qui traîne après elle son cortège ordinaire de calculs mystiques et de chiffres prédestinés. Seulement, par cela même qu'elle se sert pour dénoncer ses arrêts d'instruments irréguliers et capricieux, la fatalité a comme perdu en Étrurie sa rigidité mathématique et se trouve dépendre, dans une certaine mesure, des agissements humains. La prière et les expiations, qui ne peuvent rien sur les figures géométriques décrites par les astres, font parfois plier sous leur effort la volonté moins impersonnelle dont les prodiges apportent les commandements.

Le système des haruspices, tel qu'on l'entrevoit à travers les indications confuses dont nous allons essayer de tirer parti, paraît être celui-ci. Le cours de la destinée humaine est compris entre deux points extrêmes absolument fixes, la naissance et la mort pour les individus, la fondation et la destruction de la cité pour les États. La durée ainsi limitée par la fatalité naturelle ou le destin est divisée en un certain nombre d'intervalles, de grandeur et de nombre variable. L'ignorant les franchit sans se douter qu'il passe de l'un à l'autre ; mais celui qui observe et enregistre avec soin les prodiges comprend, en les voyant de temps à autre se multiplier et prendre un caractère insolite, qu'il traverse une époque critique. Tous les événements ou incidents qui composent la trame de l'existence se groupent dans ces subdivisions : mais l'ordre n'en est pas tellement immuable qu'il ne puisse être dérangé par la volonté des dieux ou par un accord intervenu entre eux et les hommes. Peut-être même, la théorie du sacrifice porte à le croire, biens et maux pouvaient-ils être remplacés au fur et à mesure par des équivalents. C'est la part faite à la liberté dans ce fatalisme mitigé. La seule chose nécessaire, c'est que la somme totale se retrouve

à la fin et que l'existence contienne bien tout ce que le destin a entendu y mettre. La faculté de déplacer les faits prévus par le destin, faculté dont on use toujours pour ajourner les maux, est donc aussi grande que possible au début de la vie et va décroissant jusqu'à la fin, où elle est nulle. L'on s'expliquerait déjà ainsi, sans autre raison, que la vieillesse soit si accablée par l'arriéré de toutes les dettes contractées envers la fatalité naturelle. Les prodiges, qui sont le langage de toutes ces conventions, ont, par conséquent, un caractère de nécessité variable suivant l'âge de celui auquel ils s'adressent. Les dieux accordent d'autant plus volontiers ajournements et faveurs que l'impétrant est plus jeune et a devant lui une plus longue carrière.

De cette doctrine, contenue dans les *libri fatales*, nous ne connaissons par les textes que deux moitiés incomplètes et dépareillées, le système des « semaines » pour la vie individuelle, et le calcul plus laborieux des « siècles » pour la vie des sociétés.

« Dans les livres de la destinée que possèdent les Étrusques, Varron rapporte que l'existence de l'homme est divisée en douze hebdomades: les deux... [*lacune*]: il est donc possible, en priant par le moyen des rites divins, d'ajourner les choses fatales jusqu'à soixante-dix ans; mais, à partir de cet âge, on ne doit plus le demander et on ne pourrait l'obtenir des dieux. D'ailleurs, passé quatre-vingt-quatre ans, les hommes perdent leur intelligence et les prodiges ne se font plus pour eux [1]. » Ce passage de Censorinus est loin de satisfaire toute notre curiosité : il suffit pourtant à nous faire comprendre l'esprit de la doctrine toscane, en dépit des altérations qu'elle a subies en passant successivement par la plume de deux Romains.

1) Censorin., *De die natali*, 14, 6 (ed. Hultsch).

La différence que fait Censorinus entre les hebdomades étrusques et celles de Solon [1] montre bien que les unes n'étaient pas identiques aux autres : et, comme celles de Solon sont bien des périodes de sept années, il en résulte que les autres n'étaient que des semaines approximatives. Les haruspices les déterminaient par des observations divinatoires, et, la moyenne fournie par leurs statistiques donnant à peu près sept ans, Varron a pu appeler ces intervalles des hebdomades. Avec des périodes variables, les haruspices pouvaient comprendre dans leur cadre la vie tout entière, si longue qu'elle fût, et il n'y avait pas lieu de leur demander ce que devenait l'homme passé 84 ans : mais, le vulgaire ne comprenant que l'arithmétique plus simple des semaines fixes, la question leur fut certainement posée. Toujours complaisants pour les habitudes d'esprit de leur clientèle, ils durent faire la réponse rapportée par Varron, à savoir, que les dieux ne s'occupaient plus des vieillards au-dessus de cet âge, et que les prodiges ne les concernaient pas. Ceux-là avaient, entre 70 et 84 ans, liquidé leur situation vis-à-vis du destin et des puissances célestes : ils se survivaient à eux-mêmes, corps sans âmes, existences sans but.

Il n'était pas admissible qu'entre la naissance et l'âge de 70 ans, les déplacements et ajournements eussent le jeu tout à fait libre. La théorie, si elle avait osé aller jusque-là, se fût heurtée à des impossibilités matérielles. Les biens et les maux ont aussi leur saison, et l'on ne pouvait ainsi faire des échanges entre les divers âges d'une même existence. Les

1) Après s'être exprimé comme on l'a vu, Censorinus continue : *Sed ex eis omnibus proxime videntur adcessisse naturam qui hebdomadibus humanam vitam emensi sunt* (*ibid.*, 14, 7). Puis vient l'analyse des hebdomades de Solon, que nous connaissons d'ailleurs par le texte même de l'élégie grecque (*Lyric. græc.* ed. Bergk. *Solon. fr.*, 27). Sur le système des divisions septénaires et des années climatériques chez les Grecs, voy. vol. I, p. 259-260.

haruspices enseignaient, ce semble, que les prorogations accordées par les dieux ne faisaient point passer les événements d'une période à l'autre. Elles ne pouvaient, en aucun cas, dépasser le délai de dix ans[1]. Dix ans sont un répit raisonnable, et plus d'un s'en contentait : mais il y avait aussi des esprits inquiets qui eussent voulu davantage et qu'il était bon de ne pas désespérer. La théologie toscane semble leur avoir accordé un dernier recours qui permettait toutes les espérances : elle les adressait non plus aux dieux, à Jupiter, mais au Destin lui-même, à qui rien n'était impossible[2].

Le système des douze semaines, surtout converti en nombres fixes, porte assez visible la marque des préoccupations astrologiques et ne doit pas être considéré comme faisant partie de la tradition vraiment nationale[3]. Nous ne savons s'il s'était surchargé des combinaisons familières à l'astrologie ; si, par exemple, chaque semaine avait été mise sous le patronage d'un des douze *Consentes*, et chaque année de la semaine sous une influence plus spéciale : nous constatons

1) Serv., *Æn.*, VIII, 398. Plin., II, § 139. Cf. ci-dessus, les *fulgura prorogativa* (p. 45, 3).— 2) *Hanc imminentium malorum dilationem Etrusci libri primo loco a Jove dicunt posse impetrari, postea fatis* (Serv., *ibid.*). Les Destins (identiques ou non aux *Dii involuti*) pouvaient déplacer le terme de l'existence, et peut-être rejeter dans la vie d'outre-tombe les châtiments destinés à celle-ci ; sauf, pour ceux qui auraient obtenu cette étrange faveur, à se libérer à force d'*hostiæ animales*. Il y avait là un thème à exploiter pour les théologiens toscans. — 3) Je crois, sans disposer d'assez de *preuves* pous asseoir cette conjecture, que la division de la vie humaine était identique au système appliqué à la durée du monde entier, système issu lui-même de la théorie du temple. Comme l'univers devait traverser *huit* âges de dix siècles en moyenne (Cf. ci-dessous, p. 96), le maximum de la durée d'une vie particulière était fixé à huit décades de dix ans en moyenne. Le nombre 8 est fourni par la division du temple, et le nombre 10 par le système décimal, en usage chez tous les peuples italiques. On s'explique ainsi pourquoi la prorogation pour les individus ne pouvait dépasser dix ans, et pourquoi il n'en était plus accordé passé soixante-dix ans. A cet âge, on n'avait plus devant soi qu'une décade, c'est-à-dire, le délai nécessaire pour périmer toute prorogation accordée jusque-là.

seulement que les nombres employés, 12 et 7, sont bien ceux sur lesquels la divination sidérale fonde tous ses calculs, et que des haruspices comme L. Tarutius Firmanus, capables de calculer au temps de César l'horoscope de Romulus[1], étaient à même de compléter par quelques additions de ce genre la science indigène.

La théorie des *siècles*, telle qu'elle était exposée dans les *Libri rituales*[2], paraît au contraire appartenir en propre à l'Étrurie.

Les devins toscans pensaient que, comme les années ou les semaines d'années sont des unités qui, répétées un certain nombre de fois, donnent la mesure de la vie humaine, de même, la durée de la plus longue vie humaine, répétée un certain nombre de fois, donne la mesure de la vie des nations. Ils appelaient génération ou *siècle* (*Sæculum* = ἡλικία) cette unité nouvelle. Mais, au lieu d'attribuer au siècle une durée invariable et par là-même conventionnelle, ils voulurent que la mesure en fût prise dans la nature vivante[3] et déterminée à nouveau chaque fois par la longévité de l'homme qui, entre tous les individus nés au début de la période séculaire, atteindrait le plus grand âge.

Une pareille constatation dépassait les ressources de la statistique la plus scrupuleuse. Aussi les haruspices ne songèrent-ils pas à résoudre le problème autrement que par la divination. Ils s'en remettaient aux dieux qui, à leur sens, ne pouvaient manquer de les avertir des dates fatidiques par des prodiges extraordinaires. Ils enregistraient avec soin

1) Plut., *Romul.*, 12. Plutarque ne dit pas que Tarutius fût un haruspice, et Firmum n'est pas en Toscane; mais on sait que les Tarutii étaient une grande famille étrusque. Cf. Tarutius, le riche Toscan qui épouse Acca Larentia. — 2) Censorin., 17, 5. — 3) *Naturalia sæcula* (Censorin., *ibid.*), par opposition au siècle *civil* (Censorin., 17, 13) ou artificiel de cent ans. Il n'est pas inutile de remarquer que, quand Lucrèce dit *sæcla ferarum*, par exemple, il donne au mot son véritable sens, le sens de « générations ».

dans ce but tous les prodiges et notaient les avertissements auxquels on avait déjà reconnu l'échéance des périodes séculaires.

Le calcul des siècles était, en effet, de la plus haute importance, car il ne s'agissait de rien moins que de prévoir les diverses phases de la vie des peuples, de les suivre sur la voie qui les conduit à leur extinction finale, et d'évaluer par le chemin parcouru celui qui leur reste à parcourir. Chaque nation est appelée par le destin à fournir une carrière d'un nombre déterminé de siècles, dont le premier commence au jour même où elle s'est trouvée constituée. Les haruspices croyaient la durée du peuple toscan bornée à dix siècles, comptés à partir de l'apparition de Tagès son fondateur. Aussi voyaient-ils avec tristesse approcher le moment où leur patrie, jeune et florissante au temps de Porsena, allait perdre à jamais son indépendance. « Dans les *Histoires Toscanes*, qui ont été rédigées dans le huitième siècle de la nation, comme l'affirme Varron, on indique et combien de siècles ont été accordés à cette race, et quelle a été la durée de chacun des siècles écoulés, et par quels prodiges a été notifiée leur échéance. Ainsi, il y est écrit que les quatre premiers siècles ont été de 100 ans chacun ; le cinquième de 123 ; le sixième de 119, ainsi que le septième ; que le huitième était alors en cours, et qu'au delà restaient encore le neuvième et le dixième, après lesquels ce serait la fin du nom étrusque[1]. » Lorsqu'une

1) Censorin., 17, 6. Niebuhr (*R. G.*, I², p. 145 sqq) s'est servi de ce texte pour déterminer le commencement de l'ère toscane. Les siècles ayant en moyenne 110 ans, on a, pour dix siècles, un total de 1,100 ans. Or, comme, d'après Plutarque (*Sylla*, 7), la fin du nom étrusque tombe en 88 avant J.-C., on trouve pour la date initiale 1187 av. J.-C. Mais la prophétie de Vulcatius est un grave embarras dans ce système, et on est obligé de le renvoyer à l'histoire romaine. M. Helbig (ap. *Annal. dell'Instit.*, 1876, p. 228) s'empare du calcul de Vulcatius et en tire des conséquences curieuses. Il pense que la durée uniforme attribuée aux quatre premiers siècles tient à l'absence de traditions précises, et l'absence de renseignements à l'absence de

comète parut à la mort de César (44), l'haruspice Vulcatius déclara que ce signe annonçait la fin du neuvième siècle et le commencement du dixième[1].

On crut sans doute qu'il parlait des siècles de Rome, bien que ce fût aller contre une chronologie déjà fixée par les travaux de Caton, empiéter sur les attributions du collège romain des *XV viri S. F.*[2], et aussi prédire à bref délai la chute de la Ville éternelle. Les Romains, qui, dit-on, cachaient jusqu'au nom véritable de leur cité pour qu'on n'en évoquât point le Génie protecteur, n'étaient pas gens à encourager les haruspices aux conjectures de cette espèce. Cependant ils n'avaient pu empêcher ceux-ci de chercher pour leur compte ce secret, qui commençait à intéresser l'univers entier. L'un d'eux, Vettius, dit à Varron, qui en parla dans ses *Antiquités* avec toute la liberté d'un sceptique, que, si les douze vautours de Romulus n'étaient pas une fable, Rome, fondée sous de tels auspices, pouvait compter sur douze siècles d'existence[3]. Au temps de Varron, sur ces douze siècles, sept étaient déjà écoulés ; mais, après Catilina et les guerres civiles, quatre cents ans au moins d'avenir étaient une perspective plutôt rassurante.

En somme, la science étrusque, pessimiste et mélancolique comme le peuple qui l'a créée, mesurait assez parcimonieu-

l'écriture. L'écriture a fixé, au contraire, le début du ve siècle, qui tombe vers 644 av. J.-C. Helbig conclut que l'écriture fut introduite en Toscane, probablement par les Chalcidiens, dans le cours du ive siècle, entre 750 et 644. A. Mommsen (*Die Sæcula der Etrusker*, ap. Rhein. Mus., XII [1857], p. 539 sqq) tranche fort légèrement la question ; il décide que les siècles indiqués appartiennent à l'histoire romaine et que l'on est en présence d'une espèce de chronologie fabriquée par les Toscans à l'usage des Romains avec des éléments étrangers, des « ennéacaidécaétérides » grecques et des périodes sothiaques. Il paraît se complaire dans toutes ces supputations, qui n'ont avec la question qu'un rapport imaginaire.

1) Serv., *Eclog.*, IX, 47. — 2) Cf. ci-dessous, *Les Interprètes des livres sibyllins*. — 4) Censorin., 17,15.

sement le temps aux sociétés humaines. Quelques siècles séparaient leur naissance de leur dissolution, et, dans chaque siècle, les prorogations accordées par les dieux ne dépassaient pas une trentaine d'années. Les Grecs, qui avaient commencé aussi par avoir la vue courte, avaient fini par s'ouvrir des horizons plus larges. En un temps où le vieux monde délabré croulait de toutes parts, Proclus aime à croire, sur la foi de certains livres sacrés, que « la vie des cités se mesure à l'unité de *mille*, car c'est à cette aune que les Génies mesurent le temps [1] ». Les haruspices de la fin du IIIe siècle de l'ère chrétienne paraissent s'être mis à l'école des millénaires [2].

Les Étrusques franchissaient cependant ces bornes resserrées, pour embrasser du regard la durée du monde entier. Tous les peuples capables de créer une cosmogonie se sont laissés tenter par ces spéculations. L'imagination orientale projetait dans la durée infinie des cycles immenses sans cesse recommencés [3]. Les Hellènes eux-mêmes, si ennemis du

1) Procl., *In Tim.*, I, 45. — 2) Voy. l'exemple cité plus haut (p.49,1). Les haruspices prédisent à mille ans d'échéance, alors qu'au temps de Pline il était constant *publica* (*prodigia*) *non ultra tricesimum annum* (*portendere*), *præterquam in deductione oppidi*. Cette exception est faite pour les prodiges qui marquent, lors de la fondation des cités, le nombre des siècles alloués à la société naissante. — 3) L'Inde a ses quatre âges ou Yougas qui représentent, comme partout où l'on trouve des doctrines analogues, une progression décroissante, au double point de vue de la quantité et de la qualité : 1° L'âge de la perfection (*Kritayouga*) de 1,728,000 ans ; 2° l'âge du triple sacrifice (*Trétayouga*), de 1,296,000 ans ; 3° l'âge du doute (*Draparayouga*) de 864,000 ans ; 4° l'âge du péché (*Kâliyouya*), qui doit durer 432,000 ans. La durée maximum de la vie humaine descend, par la suite des temps, de 400 à 100 ans (Manou, I, 62 sqq. Cf. Duncker, *Gesch. d. Alterth.*, II², p. 71). Les Chaldéens avaient leur grande année sidérale, mesure de la durée d'un monde, équivalant, d'après Bérose, à 475,200 ou 518,400 ans (Cic., *Divin.*, I, 19. II, 46). La grande année, une fois prise au sérieux par les Grecs, se réduisit à des proportions plus modestes. On trouve les chiffres de 10,884; 10,800; 5,552; 2,484 entre deux régénérations de l'univers (Censorin., 18, 11) : les Stoïciens reviennent aux chiffres élevés (6,570,000 ans. Plut., *Plac. phil.*, II, 32) : mais on avait aussi des années sidérales de 7,777 ans (Hippol., *Ref. hær.*, IV, 1, 7), de 3,000 ans (Cic., ap. Serv., *Æn.*, III, 284), des cycles palingénésiques pour les individus considérés

mysticisme et dédaigneux de l'inconnaissable, parlaient déjà, par la bouche d'Hésiode, de la succession des âges et de la décadence du monde, qu'Homère croyait aussi plus brillant et plus vigoureux au temps des héros. La philosophie, s'emparant à son tour d'une question à peine abordée par la théologie poétique, rêvait pour l'Univers, considéré comme un être vivant, condamné à mourir mais assuré de renaître, des vicissitudes diverses. Ces idées s'étaient glissées dans les révélations sibyllines, qui se prêtaient à toutes les interpolations. On disait que la sibylle de Cumes avait divisé l'existence du monde en dix âges, désignés par des noms de métaux. Le dixième, l'âge du Soleil, devait être suivi, conformément au programme stoïcien, d'une conflagration générale préparant elle-même la palingénésie[1].

Les religions polythéistes s'accommodaient volontiers de ces théories. Rien n'était plus facile, en effet, que de se représenter les âges du monde comme présidés, gouvernés, créés au besoin par des dieux distincts, se succédant à tour de rôle à la direction des affaires. Hésiode ne connaissait encore que le règne de Kronos et le règne de Zeus. Les Romains se souvenaient confusément d'un temps où les dieux indigènes, Janus, Saturne, Faunus, éclipsés depuis par la majesté de Jupiter, gouvernaient les peuplades rustiques du Latium. Nigidius Figulus, qui avait étudié, entre autres choses, la théologie toscane, comptait dans le passé le règne de Saturne, celui

isolément qui ne dépassaient pas 440 ans (August., *Civ. Dei*, XXII, 28) et même des cycles d'une valeur universelle, mesurés par la vie du phénix, fixés à 540 ans (Plin., X, 5). Ceux-ci, il est vrai, ne sont plus que des périodes intercalées dans la durée de l'univers. Le système brahmanique et celui d'Héraclite se ressemblent en ce qu'ils concluent à une reconstruction à nouveau du monde entier, issu chaque fois de l'Être : le système chaldéen consiste à faire recommencer au monde actuel un cycle déjà parcouru : la παλιγγενεσία stoïcienne les combine tous deux sans raison suffisante, et fait de deux théories conséquentes avec elles-mêmes une doctrine incohérente.

1) Serv., *Eclog.*, IV, 4.

de Jupiter, celui de Neptune, celui de Pluton, et attendait à bref délai celui d'Apollon [1]. A supposer qu'il suivît en cela l'enseignement des haruspices, il résulterait de son système que ceux-ci considéraient l'univers comme étant parvenu à peu près à la moitié de sa durée, quatre âges sur huit étant déjà accomplis.

Mais qu'entendaient au juste les Étrusques par âges du monde, et que devenait selon eux le monde, une fois la série des âges épuisée ?

En ce qui concerne les âges, il y a deux théories qui se présentent pour ainsi d'elles-mêmes à l'esprit. La première, qu'Hésiode n'a pas trouvée trop hardie, admet à chaque période un genre humain nouveau, créé de toutes pièces, et sans solidarité aucune avec la race précédente : l'autre désigne par âge du monde la vie d'une nation maîtresse qui, une fois son rôle fini, est comme supprimée et remplacée par une autre. Cette dernière conception, que le prophète Daniel et Bossuet après lui ont rendue familière à tous, est moins chimérique et plus facile à mettre d'accord avec les faits. C'est celle à laquelle la science toscane paraît s'être arrêtée.

Telle est, du moins, la doctrine qui se dégage de l'analyse confuse faite par Plutarque d'une consultation officielle des haruspices, en date de l'an 90 avant notre ère. L'obscurité de la réponse elle-même et les altérations subies par la version primitive, que Plutarque a pu, suivant sa coutume, accommoder aux idées grecques, expliquent assez ce qu'il a de flottant et d'incohérent dans ce texte. Au moment où allait éclater la rivalité de Marius et de Sulla, divers prodiges annoncèrent les calamités futures. « Mais le signe le plus frappant, c'est que, dans un ciel serein et sans nuages, on entendit une trompette qui rendait un son si aigu et si lugubre que tous se sentirent éperdus et frissonnants à ce bruit terrible. Les

1) Serv., *Eclog.*, IV, 10.

devins d'Étrurie, consultés sur ce prodige, répondirent qu'il annonçait un changement de race et une transformation du monde. En effet, disaient-ils, il y a en tout *huit* races d'hommes, différant entre elles par leurs mœurs et leur genre de vie. Dieu a marqué à chacune d'elles un temps préfix, qui s'achève avec la période d'une grande année; et, lorsqu'une race finit et qu'il s'en élève une autre, le ciel ou la terre en donne le signal par quelque mouvement extraordinaire, de façon que les hommes profondément versés dans ces études connaissent à l'instant même qu'il est né une espèce d'hommes qui auront d'autres mœurs, d'autres manières de vivre, et dont les dieux prendront plus ou moins de soin que de ceux qui les ont précédés. Dans ces renouvellements de races, de grands changements se font sentir, ajoutaient-ils, et l'un des plus sensibles, c'est que, dans telle race, la science de la divination se voit plus honorée; toutes ses prédictions se vérifient, parce que la divinité envoie des signes clairs et certains: au lieu que, dans telle autre race, cette science a un rôle fort humble; la plupart des prédictions se font précipitamment, sur de simples conjectures, et la divination n'a, pour connaître l'avenir, que des moyens obscurs et des indices presque effacés. Voilà ce que débitaient les plus habiles devins de l'Étrurie [1]. »

Le ton de cette déclaration n'inspire guère de confiance soit dans l'authenticité du document, soit dans la sincérité des haruspices. Les devins se montrent trop préoccupés de la figure qu'ils font dans le monde, et l'univers se renouvelle à peu de frais si le plus ou moins de crédit que rencontre la divination est un des effets les plus sensibles de pareils changements. Pour annoncer ainsi la mort prochaine de leur nation, que Sulla allait en effet ruiner pour toujours, les

1) Plut., *Sulla*, 7 (d'après Tite-Live et Diodore). Cf. Suidas, s. v. Σύλλας.

haruspices devaient prendre un langage plus solennel et plus discret. Il est étrange de les voir s'épancher ainsi en bavardages à propos d'événements si graves, alors que, un demi-siècle plus tard, l'haruspice Vulcatius ne divulguait qu'au péril de sa vie un secret moins redoutable[1]. La tradition recueillie par Plutarque est donc suspecte à plus d'un titre, et il ne faudrait pas avoir la prétention de la convertir en définitions dogmatiques.

Nous ne connaissons que par un indice précieux mais insuffisant le destin que les haruspices réservaient à l'univers lors de la consommation totale des huit âges. Arnobe affirme, d'après Varron, que les Étrusques appelaient leurs dieux *Consentes* ou *Complices* parce qu'ils naissent et périssent avec le monde [2]. La religion toscane paraît avoir placé la source de l'Être dans ces dieux innommés (*Dii superiores-involuti*) qui n'avaient rien à démêler avec l'espèce humaine, et avoir conçu le monde comme une manifestation temporaire de la substance en soi, manifestation dont les dieux inférieurs font partie. Les *Consentes*, et Jupiter-Tina lui-même, n'étaient donc que les gouverneurs de l'univers, nés avec lui et devant disparaître dans une catastrophe qui serait en même temps l'enfantement d'un nouvel ordre de choses. Au-dessus d'eux trônaient les puissances éternelles, et celles-ci étaient peut-être rangées autour

1) Serv., *Eclog.*, IX, 47. Cf. ci-dessus, p. 92, 1. — 2) Arnob., III, 40 : texte confus, déjà discuté par O. Müller, *Etrusker*, II[2], p. 84, 6. On rencontre une doctrine analogue dans les fragments hésiodiques des *Grandes Eœes*. Les Nymphes, c'est-à-dire les génies infusés dans les objets naturels, doivent vivre dix âges, chaque âge étant marqué par la vie d'un phénix, et au bout de ce temps mourir (Plut., *Defect. orac.*, 11). L'estimation de la durée du monde, suivant ce système, oscille entre 9,720 ou 972,000 ans. Tout ce bagage de chiffres vient de l'Orient et a été importé à une époque relativement récente. Cf. le *Timée* de Platon, où il est aussi question des dieux qui ont été créés avec le monde et doivent finir avec lui.

d'un Dieu suprême, Être tellement redoutable que, suivant une légende, son nom seul, murmuré par une nymphe à l'oreille d'un taureau, avait foudroyé l'animal [1].

Si les *Consentes* sont bien les directeurs de notre monde actuel, il est étonnant qu'il n'y ait aucun rapport entre leur nombre et celui des périodes ou âges dont se compose sa durée. Sans doute on pourrait, nous l'avons vu, soutenir que la vraie tradition nationale n'admettait pas plus de *huit* divinités fulgurantes, huit *Consentes*, formant avec Jupiter, qui représente l'unité du monde, un conseil de neuf divinités [2]. Mais, à force de trier et de rectifier par voie de conjecture les indications déjà si incomplètes dont l'histoire dispose, on finit par errer à l'aventure, et ce que l'on rejette de la tradition rend plus suspect encore ce que l'on en veut retenir. Ce qui est certain, c'est que, dans la théorie précitée, le nombre des *Consentes* ne saurait être indépendant du système des âges. L'astrologie imposant aux premiers le nombre 12, il ne restait plus qu'à attribuer au monde *douze* périodes.

Cette adaptation fut consommée aux basses époques, et on l'attribua, comme de raison, à « un homme compétent qui avait écrit l'histoire chez les Toscans ». Cet auteur dit que « le dieu artisan de toutes choses a départi à toutes ses créations douze chiliades d'années (12.000 ans), distribuées elles-mêmes entre les douze maisons (astrales). Dans la première chiliade, Dieu a fait le ciel et la terre; dans la deuxième, le firmament, qu'il appela le ciel; dans la troisième, la mer et tout ce qu'il y a sur la terre; dans la quatrième, les grands luminaires, le soleil, la lune et les astres; dans la cinquième, toute âme d'oiseaux, de reptiles et quadrupèdes, dans l'air et sur la terre et dans les eaux; dans la sixième, l'homme. Il paraît donc que les six premières chiliades se sont écoulées

1) Lutat. ad Stat., *Thebaid.*, IV, 516. — 2) Voy. ci-dessus, p. 37.

avant la création de l'homme, et que les six autres restent assignées au genre humain, de manière que le temps tout entier jusqu'à la consommation compte 12 chiliades[1]. »

Il est possible que les haruspices des derniers siècles, pris entre la Bible et l'astrologie, aient emprunté de part et d'autre de quoi composer ce système de transaction : mais il est possible aussi qu'on l'ait fait sans eux.

Quoi qu'il en soit, les doctrines relatives à la division du temps, système des semaines ou décades dans la vie individuelle, des siècles dans la vie des nations, des âges dans la durée du monde, ont été édifiées à l'occasion des pratiques divinatoires et en vue d'agrandir le domaine de la divination. C'est pour motiver l'observation des prodiges que la spéculation, encouragée par l'influence du mysticisme oriental, s'est hasardée dans ces perspectives lointaines. Les haruspices passaient à bon droit dans le monde classique pour les plus habiles interprètes de prodiges, car ceux de leurs rivaux qui restaient fidèles au génie de la race gréco-romaine n'osaient point plonger le regard aussi avant dans les obscurités de l'avenir.

Telle apparaît dans son ensemble cette « discipline étrusque » qui resta, durant de longs siècles, le dernier patrimoine de la nation. Sa vitalité prouve qu'elle reposait sur une tradition précise, garantie par un enseignement surveillé contre l'épuisement et le discrédit où les caprices de la fantaisie individuelle font vite tomber les doctrines révélées. Elle était, en effet, représentée par une corporation d'hommes spéciaux auxquels les Romains donnaient, nous le savons déjà, le nom d'*haruspices*.

1) Suidas, s. v. Τυρρηνία. Ce système établissait un parallélisme parfait entre les 12 hebdomades de la vie individuelle et les 12 périodes de la vie cosmique.

CHAPITRE DEUXIÈME

HISTOIRE DES HARUSPICES [*].

Les haruspices en Étrurie.—Tradition et écoles.— Les haruspices à Rome. — Le prétendu collège d'haruspices fondé par Romulus. — Rapports constants entre Rome et l'Étrurie. — Les haruspices indispensables aux Romains comme interprètes de prodiges. — Défiance des Romains à l'égard des devins toscans. — Tentatives faites pour former des haruspices romains. — Importation des rites toscans à Rome. — Inspection des entrailles progressivement substituée aux auspices. — Vogue et avilissement de l'haruspicine. — Les corporations d'haruspices. — — Création d'un *ordre* d'haruspices officiels par Claude. — Professeurs d'haruspicine à Rome sous Alexandre Sévère. — Haruspices dans les municipes et dans les camps. — Nationalité supposée par la profession : *Chaldéens* et *Toscans*.

L'histoire des haruspices, pour être complète, devrait suivre ces derniers sur deux théâtres différents. Elle aurait à considérer successivement le rôle qu'ils jouèrent dans leur pays et l'importance que leur accorda à Rome la superstition défiante des Romains. Mais, il a fallu déjà en convenir plus d'une fois, nous ne connaissons guère que les haruspices hors de chez eux ; leur histoire s'intercale dans celle de Rome, et il est difficile d'écrire sur leur condition en Étrurie même une ligne d'où la conjecture soit tout à fait absente.

Le sacerdoce en Étrurie paraît avoir été la propriété des classes aristocratiques, c'est-à-dire, suivant l'hypothèse

[*] GENSELIUS, *Haruspices* (*Dissertatio*. Lips. 1759).
H. CHR. RAVEN, *Haruspices Romæ utrum natione Etrusci an Romani fuerint*. Gotting. 1822.
P. FRANDSEN, *Haruspices*. Berolin. 1823.

acceptée plus haut[1], de la race conquérante. Les Lucumons étaient les seigneurs et les prêtres du peuple toscan : eux seuls comprenaient et conservaient les enseignements de Tagès. Les femmes nobles participaient à l'exercice de cet art : la légendaire Bégoë ou Bacchétis[2], et Tanaquil, femme de Tarquin l'Ancien[3], s'étaient même signalées par leur perspicacité ; et, à l'époque historique, on rencontre encore des haruspices de ce sexe[4].

Au sein des familles aristocratiques, la science divinatoire se transmettait par tradition orale, et les pères tenaient à honneur d'y former leurs fils[5]. La considération qu'ils devaient à ce savoir les récompensait largement de leurs efforts. Mais l'esprit de caste n'était pourtant pas assez exclusif pour interdire l'accès des études théologiques aux classes inférieures. Lorsque des rangs du peuple s'élevait une intelligence remarquable, l'instinct religieux pouvait considérer ce fait comme un prodige et abaisser devant la volonté divine les barrières sociales. C'est ainsi qu'Attus Navius, bien que d'extraction plébéienne ou même étrangère[6], avait révélé de bonne heure sa vocation et avait été soigneusement instruit dans l'art toscan.

Ce qui fut possible à Attus Navius dut être facile après un tel exemple, et bien des intrus durent faire irruption dans le sanctuaire. L'haruspicine tendit naturellement à se séparer du sacerdoce, à devenir un métier ; et, par une conséquence naturelle aussi, la noblesse s'en désintéressa de plus en plus. Une fois sortie de la tradition sacerdotale et privée, la science divinatoire put s'enseigner librement dans des écoles

1) Voy. ci-dessus, p. 5, 8. — 2) Voy. ci-dessus, p. 7. — 3) Voy. ci-dessus, p. 59. — 4) *Da quod dem quinquatribus Præcantatrici, conjectrici, hariolæ atque haruspicæ* (PLAUT., *Mil. glor.*, 691). Ces *haruspicæ* de carrefour ne représentent, il est vrai, ni la noblesse ni peut-être la tradition toscane. — 5) CIC., *Ad Fam.*, VI, 6. TAC., *Annal.*, XI, 15. — 6) Cf. ci-dessus, p. 58, 1.

qui se groupaient autour des devins en renom. Ces écoles, en se perpétuant, formèrent de véritables collèges ou corporations dont le gouvernement appartenait au président d'âge [1]. L'enseignement, dans ces conditions, n'était plus aussi bien garanti contre les influences altérantes qu'aux mains d'une caste privilégiée. Les Grecs l'auraient poussé dans la voie des innovations ; les Romains se préoccupèrent, au contraire, de le ramener à sa pureté originelle et de l'y maintenir par des mesures administratives.

C'est qu'en effet les Romains croyaient avoir besoin de la science toscane et que, en l'absence de tout contrôle, la fidélité à la tradition était la seule garantie qu'ils fussent en droit de réclamer. Bien qu'attachés à leurs institutions nationales, bien qu'estimant peu les Étrusques, dont ils furent tour à tour les tributaires, les rivaux et les maîtres, les Romains se laissèrent subjuguer par le prestige qu'exerçait sur des esprits superstitieux le mysticisme à la fois sombre, imposant et sensuel de l'Étrurie. Leurs augures, hommes d'État avant tout, ne représentaient qu'une divination atrophiée et cherchaient plutôt à restreindre leur compétence qu'à l'étendre. Leurs Pontifes avaient mission de procurer les prodiges suivant les instructions de Numa, et les livres sibyllins suppléaient de temps à autre à leur insuffisance [2] : mais les Pontifes restaient perplexes en face des prodiges sans précédents, et les procurations coûteuses ordonnées par les livres sibyllins ne valaient pas, pour rassurer les esprits, une interprétation raisonnée, fournie par les hommes de l'art. Les Romains, sur l'avis même de leurs prêtres, prirent l'habitude de recourir aux haruspices toscans, appelés à cet effet de l'Étrurie toutes

1) Ὁ πρεσβύτατος αὐτῶν (APPIAN., *B. Civ.*, IV, 4). *Quorum qui maximus ævo* (LUCAN., *Phars.*, I, 580). Il y a là la trace d'un usage persistant. — 2) Voy. ci-dessus, p. 74. 81. 92.

les fois que quelque prodige obscur tenait en suspens leur piété inquiète [1].

On ne se souvenait plus guère, au temps où l'on écrivit l'histoire, de l'époque où cet usage s'était introduit à Rome. Ovide suppose que le prodige des cornes subitement enracinées sur le front de Genucius Cipus fut expliqué par un haruspice toscan [2] : mais la légende est en dehors de la chronologie. Denys d'Halicarnasse, accumulant plusieurs erreurs dans une même phrase, croit que Romulus « préposa, pour assister aux sacrifices, un devin de chaque tribu, devin que nous appelons en Grèce (ἱεροσκόπος), et que les Romains, conservant quelque chose de l'ancien langage, appellent ou prononcent *aruspice* [3] ». Jusqu'à Ruhnken [4], on avait vraiment pris trop au sérieux ce témoignage, qui s'infirme lui-même par les démentis qu'il donne à des faits connus. Il faudrait admettre, sur la foi d'un archéologue sujet à des distractions, qu'il y avait, au temps de Romulus et depuis le temps de Romulus, un collège d'haruspices romains, chargés de surveiller les sacrifices, alors qu'on sait par des textes nombreux que les haruspices consultés par l'État étaient toujours des Toscans, appelés chaque fois d'Étrurie par le Sénat, que, si tels d'entre eux exerçaient leur profession à Rome, ils n'y formaient pas de collège reconnu par la loi, et enfin, que la

1) Le fait est démontré par tous les historiens : la règle est formulée par Cicéron : *Prodigia, portenta ad Etruscos haruspices, si senatus jussit, deferunto* (Cic., *Legg.*, II, 9). *Majores... portentorum depulsiones Etrusca disciplina explicari voluerunt* (Val. Max., I, 1, 1). Le consul Postumius, déplorant à propos des Bacchanales l'invasion des superstitions étrangères, cite comme constituant la règle de conscience d'un bon Romain : *decreta pontificum, senatusconsulta, haruspicum denique responsa* (Liv., XXXIX, 16). — 2) Ovid., *Met.*, XV, 577 sqq. Val. Max., V, 6, 3. — 3) Dion., II, 22. C'est ce texte qui a provoqué les discussions relatives à la nationalité des haruspices. Il n'est guère amélioré par la correction αὔσπικα pour ἀρούσπικα, proposée par Frandsen (*op. cit.*, p. 15), car Denys se trouverait alors en contradiction avec lui-même, attendu que c'est bien des haruspices pratiquant l'extispicine qu'il veut parler. — 4) Cf. Ruhnkenius, *Lect. academ.* ed. Eichstædt. Pars VI.

liturgie romaine n'a jamais exigé leur concours pour les sacrifices officiels.

Ce qui est probable et même évident, c'est que les haruspices n'ont jamais eu à apprendre le chemin de Rome. Entre l'Étrurie et la ville de Romulus, il n'y avait que la largeur du Tibre. On peut dire que Rome est née sous l'œil des haruspices; ce sont eux qui ont enseigné à son fondateur la géométrie symbolique indispensable au tracé de l'enceinte et à la prise des auspices[1], eux qui lui ont mis en main le *lituus* augural et ont attaché au berceau de la cité le présage des douze vautours. La divination romaine n'est, à certains égards, qu'un fragment de la science étrusque, et les Romains recouraient d'instinct, chaque fois qu'ils la trouvaient trop incomplète, au pays d'où leur était venu le peu qu'ils savaient. Numa fait entrer dans le rituel romain quelques pratiques empruntées à l'art fulgural. Il enseigne à ses Pontifes la manière de procurer et d'enterrer les foudres[2]. La tradition voulait que tout cela eût été révélé directement au vieux roi : cependant, pour peu que le coup de foudre eût un caractère prodigieux, les Pontifes faisaient mander les haruspices[3]. Le successeur de Numa est tué, d'après la légende, par suite d'une inadvertance dans l'évocation des foudres. Enfin, l'influence étrusque, s'il restait quelque part un recoin où elle n'eût pas pénétré, put s'exercer à l'aise sous le règne des Tarquins et de Mastarna. C'est le moment où Attus Navius installe à l'endroit le plus respecté du Forum les trophées de son art[4]. La renommée de ce devin célèbre profita tout entière aux haruspices, dont il était le disciple.

Les Romains, décidés à se contenter, dans les circonstances ordinaires, de leurs augures et du rituel de Numa, ne crurent pas devoir se priver, dans les occasions extraordinai-

1) Cf. ci-dessus (p. 29) la fondation de Rome *ritu etrusco*. — 2) Cf. ci-dessus, p. 52, 2. — 3) Gell., IV, 5. — 4) Voy. ci-dessus, p. 53, 2.

res, du secours des haruspices. Le patriotisme bien entendu faisait passer avant le point d'honneur l'intérêt du pays. Mais les Romains n'oubliaient pas pour cela que les Toscans étaient ou pouvaient être des rivaux jaloux, et qu'il était bon de ne pas accorder une confiance aveugle aux haruspices. Les anecdotes rapportées plus haut[1] indiquent quel était à cet égard l'état de l'opinion. Les haruspices contribuaient eux-mêmes à entretenir cette défiance, en professant qu'il y avait en certain cas danger pour le devin à dire la vérité[2]. Aussi les Romains traitaient-ils avec une susceptibilité hautaine ces auxiliaires longtemps suspects et toujours indispensables. On comptait beaucoup, pour prévenir les effets de leur mauvais vouloir, sur l'émulation et l'appât du gain ; l'État accordant une gratification particulière à celui qui répondait le premier à la question posée[3].

Cependant, Rome se mettait ainsi, dans une certaine mesure, sous la dépendance des Étrusques, et cette situation équivoque devenait un véritable embarras lorsqu'il y avait guerre entre les deux pays. En 396, durant le siège de Véïes, il y avait foison de prodiges et point d'hommes compétents pour en indiquer la procuration. Le Sénat en étai réduit à négliger les moins importants et à consulter pour les autres l'oracle de Delphes[4]. Un siècle plus tard, l'Étrurie entière, coalisée avec les Samnites et les Ombriens, livrait à la puissance romaine son dernier assaut. Les prodiges se multipliaient et ramenaient les mêmes perplexités[5]. Les supplications et offrandes ordonnées par le Sénat réussirent assez bien, comme l'événement le prouva ; mais on dut sentir

1) Voy. ci-dessus les supercheries d'Olenus Calenus (p. 73, 3) et le châtiment des haruspices consultés pour la statue d'Horatius Coclès (p. 47-48). — 2) Cf. les scrupules de l'haruspice véïen (Liv., V, 15) et la mort subite de Vulcatius (p. 92. 97). *Quædam fulgura enuntiare non putant fas nec audire, præterquam si hospiti indicentur aut parenti* (Plin , II § 144). — 3) Obseq., 104.— 4) Liv., V, 15. — 5) Liv., X, 25.

une fois de plus l'inconvénient qu'il y avait à ne pas se suffire à soi-même.

Aussi paraît-il que les Romains songèrent à s'emparer de cette science divinatoire dont ils avaient si souvent besoin. Déjà, avant la guerre de 299-280, qui brisa pour toujours l'orgueil toscan, ils avaient pris l'habitude d'instruire leurs enfants dans les « lettres étrusques » et de les envoyer même en Étrurie pour y faire leur éducation [1]. Or, ce que Tite-Live appelle la littérature étrusque ne pouvait être que la science théologique et liturgique, ou du moins la partie de cette science qui pouvait être utile à des Romains, autrement dit, la divination et l'arpentage, ce dernier art étant, de par la théorie du temple, partie intégrante du premier.

L'Étrurie une fois domptée, la nécessité de remplacer les haruspices toscans devint moins pressante; mais le Sénat crut devoir parer à un autre danger. L'aristocratie toscane, affaiblie et découragée, se désintéressait peu à peu de l'art dont elle avait eu jadis le monopole. N'attendant plus rien de l'avenir, elle laissait aux gens de peu, aux devins salariés, le soin d'en pénétrer le mystère. Il était à craindre qu'un art tenu pour nécessaire à la sécurité du peuple romain ne fût ou altéré, ou tout au moins déconsidéré par des individus n'offrant aucune garantie. En conséquence, un sénatus-consulte, datant des années les plus prospères de Rome, ordonna qu'un certain nombre de jeunes gens appartenant aux grandes familles seraient confiés aux divers peuples de la fédération toscane pour être instruits dans la science religieuse, « de peur qu'un art si considérable, représenté par des gens

1) *Habeo auctores vulgo tum romanos pueros, sicut nunc græcis, ita etruscis litteris erudiri solitos* (Liv., IX, 36. ann. 310 a. Chr.). Th. Mommsen (*R. G.* I², p. 229) déclare ne pas croire un mot de ces témoignages : c'est bientôt dit, mais je ne vois pas pourquoi il y aurait eu comme une muraille de la Chine entre l'Étrurie et Rome.

de condition inférieure, ne perdît la garantie de la religion en devenant une occasion de salaire et de bénéfices[1] ». Le sénatus-consulte supposait que les grandes familles se prêteraient spontanément à l'exécution de ce projet; mais il se trouva sans doute que l'aristocratie romaine ne tenait pas à faire souche d'haruspices. Il ne fut plus question désormais de supplanter les devins toscans. Tout au plus peut-on soupçonner, sur la foi de certains noms romains

1) Il s'est élevé à ce propos une discussion toujours ouverte. Voici les textes dont les contradictions l'alimentent. *Quocirca bene apud majores nostros senatus, tum cum florebat imperium, decrevit ut de principum filiis sex singulis Etruriæ populis in disciplinam traderentur, ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate abduceretur ad mercedem atque quæstum* (Cic., *Divin.*, I, 44). *Tantum studium antiquis... amplificandæ religionis fuit ut florentissima civitate decem principum filii senatus consulto singulis Etruriæ populis percipiendæ sacrorum disciplinæ gratia traderentur* (Val. Max., I, 1, 1). Cf. *Etruriaque principes disciplinam doceto* (Cic., *Legg.*, II, 9 § 21)... *primoresque Etruriæ sponte aut patrum Romanorum impulsu retinuisse scientiam et in familias propagasse* (Tac., *Annal.*, XI, 15). Il est évident que Valère-Maxime répète ce qu'il a lu dans Cicéron, et la différence dans les chiffres se résout facilement en corrigeant le texte de Cicéron (X au lieu de VI). On ne peut pas admettre, l'Étrurie comptant douze peuples ou cités fédérées, qu'il s'agisse de six ou de dix jeunes gens en tout, mais de six ou dix jeunes gens par peuple, c'est-à-dire soixante-douze ou cent vingt. Mais le fort du débat porte sur la nationalité de ces jeunes gens. Les érudits se partagent en deux camps. Niebuhr, Hartung, Mezger, Noël des Vergers, admettent que le Sénat a voulu faire instruire de jeunes Romains : Gœrenz, Moser, Frandsen, O. Müller, Orelli, protestent et affirment qu'il est question de jeunes Lucumons étrusques. Müller introduit dans le texte de Cicéron la correction hardie *X ex singulis* pour *sex singulis*, et, cela fait, écarte Valère-Maxime comme ayant mal compris la pensée de Cicéron. Il ne faut écarter que l'esprit de système. Il est certain que Valère-Maxime entend parler de jeunes Romains; et il est invraisemblable qu'il ait fait un si gros contre-sens en lisant Cicéron. Les textes accessoires de Cicéron et de Tacite ne prouvent ni pour ni contre ce témoignage, car il est évident que, si le Sénat fournit des élèves aux savants de Toscane, il engage par là même ceux-ci à s'instruire de ce qu'ils doivent enseigner. Il reste donc avéré que les textes, interprétés sans parti pris, prêtent au Sénat l'idée de faire apprendre l'art toscan à de jeunes Romains. On déclare que les grandes familles de Rome auraient considéré comme humiliante la pratique du métier d'haruspice, et qu'il n'y a pas eu d'haruspices romains. Sans doute : mais le Sénat songeait moins à rempla-

attribués à des haruspices, que Rome leur fournit çà et là quelques recrues[1].

Si les Romains n'apprirent pas l'haruspicine, les haruspices, au contraire, arrivèrent à connaître l'ensemble de la religion et de la liturgie romaine aussi bien ou mieux que les théologiens romains eux-mêmes. On racontait que le père des Gracques, magistrat et membre du collège des Augures, avait été averti par les haruspices d'une irrégularité dont il s'était rendu coupable à son insu dans la prise des auspices, et que, après avoir refusé de les croire, il avait fini par découvrir le vice en question. Gracchus avait d'abord apostrophé les devins avec violence: « Comment ! » s'écria-t-il en plein Sénat, « je n'étais pas en règle, moi qui agissais en qualité de consul et d'augure, et après avoir pris les auspices? Est-ce que vous autres, qui êtes des Toscans et des barbares, vous connaissez la théorie des auspices chez le peuple romain et vous pouvez prononcer sur la légalité des comices? » Il les avait même fait sortir de la salle : mais les haruspices eurent le beau rôle le jour où il se souvint qu'en effet il avait oublié une formalité essentielle au moment où il franchissait le *pomerium*. Cicéron dit bien, comme Gracchus : « Que pouvaient savoir ces Étrusques sur la façon dont un président de comices doit installer son observatoire pour les auspices, ou sur

cer les haruspices toscans qu'à se mettre à même de les surveiller ou de les intimider par la crainte du contrôle. Il y a un moyen de tout concilier, c'est d'admettre que le SC. a été tel que le disent Cicéron et Valère-Maxime, mais n'a pu être appliqué ; que, dans les *Lois*, Cicéron ne songe pas à le renouveler, mais consacre l'autonomie de l'art toscan; enfin, que Tacite constate simplement le fait que l'aristocratie étrusque a gardé le dépôt de ses arcanes. (Cf. NIEBUHR, *R. G.*, I, p. 173. HARTUNG, *Rel. d. Rœmer*, p. 123. MEZGER, ap. Paulys R. E.. II, p. 1166. N. DES VERGERS, *L'Etrurie*, II, p. 235. GŒRENZ ad Cic., *Legg.*, II, 9. MOSER ad Cic., *Divin.*, II, 41. FRANDSEN, *Harusp.*, p. 22. O. MÜLLER, *Etrusker*, II², p. 4. ORELLI ad Cic. *loc. cit.*)

1) Par exemple, C. Julius Nepos (PLUT., *Parall. gr. et rom.* 14. CLEM. ALEX., *Strom.*, I, p. 334), et Postumius, l'haruspice de Sylla (CIC., *Divin.*, I, 33).

les effets du pomérium[1] ? » : mais tout le monde ne concluait pas, comme lui, que les haruspices avaient dit juste par hasard. Ceux qui croyaient à leur science divinatoire pensaient qu'ils avaient lu tout cela dans le prodige révélateur interprété par eux, et ceux qui n'y croyaient pas admiraient d'autant plus à quel point ces hommes étaient habiles et bien informés.

L'interprétation des prodiges était à Rome la principale affaire des haruspices, la seule du moins qui motivât leur convocation officielle : mais ils y avaient de bonne heure importé leur art de prédilection, l'extispicine, en jetant dans l'esprit des Romains des scrupules ou des désirs inconnus jusque-là. D'après le rituel pontifical, il suffisait pour la validité d'un sacrifice que la victime fût trouvée saine, grasse, de l'espèce requise, et se prêtant de bonne volonté aux cérémonies préalables. L'inspection des entrailles était sommaire: l'œil des sacrificateurs romains n'en saisissait que l'aspect général ; et, quand il n'y avait point d'anomalies frappantes, les « victimaires » les plus expérimentés croyaient les dieux satisfaits. Les gens méticuleux ne se contentèrent pas toujours de procédés aussi simples : ils appelèrent les haruspices pour juges s'il y avait ou non « litation ». Ceux-ci, sans prétendre transformer les rites romains, amenèrent peu à peu leurs clients à considérer le sacrifice comme un instrument de divination. Ils n'eurent pour cela qu'à développer l'élément conjectural déjà contenu dans les pratiques indiquées par le rituel. Décider qu'une offrande est acceptée ou rejetée des dieux est déjà de la divination, au sens romain du mot ; c'est en effet connaître la volonté actuelle des dieux, et la divination romaine ne se proposait pas autre chose. Mais, comme

1) Cette anecdote est des mieux attestées. Voy. Cic., *Nat. Deor.*, II, 4. *Divin.*, I, 17. II, 35. *Ad Quint. frat.* II, 2. Val. Max., I, 1, 3. Plut., *Marcell.*, 5.

l'avenir dépend des intentions actuelles de la divinité, la saine intelligence du présent permet de préjuger l'avenir. Les haruspices n'eurent pas de peine à devancer sur ce terrain les représentants officiels de la divination romaine, les Augures. Pendant que ceux-ci déclinaient le rôle de prophètes et laissaient les auspices, dépouillés de leur prestige, descendre au rang de simples formalités, les devins toscans apportaient aux Romains, avec les sacrifices divinatoires, ce que leur refusait la timidité de l'art augural.

Aussi l'inspection des entrailles, faite par les devins toscans, tendit-elle à se substituer, dans la pratique, aux auspices[1]. Magistrats et généraux procédaient à l'auspication pour obéir à la coutume, mais c'était des entrailles immolées qu'ils attendaient un conseil. Dès le deuxième siècle de la république, on voit un haruspice dénoncer au consul P. Decius Mus les signes funestes qui décideront celui-ci à s'offrir lui-même comme victime[2] : au temps des guerres puniques, les entrailles sont comme les guides véritables des armées romaines[3], et cette vogue se maintenait encore, quoique un peu diminuée, au temps de Cicéron. Sulla avait son haruspice attitré, C. Postumius[4] ; César faisait grand cas de l'haruspice Spurinna, qu'il éleva au rang de sénateur[5]. Les gouverneurs de provinces emmenaient avec eux de ces conseillers intimes[6].

1) *Nam ut nunc extis (quanquam id ipsum aliquanto minus quam olim), sic tum avibus magnæ res impetriri solebant* (Cic., *Divin.*, I, 16). — 2) Liv., VIII, 9. Il est probable que l'idée de la *devotio* aura été suggérée aussi à P. Decius par l'haruspice, en vertu de la théorie des *hostiæ animales*. — 3) Cf. Vol. II (*La divination militaire*), p. 89-92. On trouve des haruspices dans le camp de Cn. Manlius en 480 (Dion., IX, 6), de Sempronius Gracchus en 212 (Liv., XXV, 16), de M. Marcellus en 208 (Liv., XXVII, 26. Plin., XI, § 189), de Q. Fabius Maximus en 209 (Liv., XXVII, 16)... etc. Le fait est si ordinaire qu'il est négligé par les historiens : ce sont les haruspices qu'il faut entendre par ces *vates*, μάντεις καὶ θυταί, dont il est fait mention de temps à autre. — 4) Cic., *Divin.*, I, 83. — 5) Cic., *Ad Fam.*, IX, 24. *Divin.*, I, 52. Val. Max., VIII, 11, 2. Suet., *D. Jul.*, 81. — 6) Cic., *In Verr.*, I, 10.

Les particuliers n'étaient pas moins empressés que les magistrats à consulter les devins toscans et payaient leurs services en bonne monnaie. A côté des haruspices sérieux, qui frayaient avec la haute société et y avaient quelquefois des attaches fort honorables[1], on voit se multiplier ces haruspices de carrefour et de village (*haruspices vicani*) qui excitaient la bile d'Ennius et la verve railleuse de Caton[2]. La clientèle ne manquait pas à des gens qui, comme le disait plaisamment Pacuvius, « trouvaient plus d'esprit dans le foie d'autrui que dans le leur[3] ». La divination toscane s'altérait et s'avilissait ainsi en descendant jusque dans les couches inférieures de la société.

Les haruspices qui avaient souci de leur dignité durent chercher à se dégager de cette promiscuité compromettante. Peut-être reformèrent-ils spontanément sur le sol romain des associations collégiales semblables à celles qui avaient existé jadis en Étrurie. Cicéron parle d'un *summus haruspex*[4] qui pourrait bien être le président d'une corporation de ce genre. Cependant, les haruspices ne constituaient pas à Rome un collège sacerdotal reconnu par l'État et conférant à ses membres la qualité de fonctionnaires publics.

Lorsque à la suite de la *Guerre sociale*, les Italiens furent entrés en masse dans la cité romaine, il n'y eut plus de raison de traiter les haruspices en étrangers, et il y avait intérêt à leur donner des attaches officielles. On vit, dans la longue lutte qui aboutit à l'établissement du despotisme militaire, les haruspices prendre parti pour les conservateurs contre les agitateurs qui préparaient les voies à la monarchie césarienne[5] : et cela, bien que la Toscane, désolée par Sulla et

1) Cf. l'histoire de l'haruspice Herennius Siculus, le courageux ami des Gracques (VELL., II, 7. VAL. MAX., IX, 12, 6.) — 2) CIC., *Divin.*, I, 58. II, 24. — 3) CIC., *Divin.*, I, 57. — 4) CIC., *Divin.*, II, 24. — 5) *Hoc civili bello, di immortales! quam multa luserunt! quæ nobis in Græciam Roma responsa haruspicum missa sunt! quæ dicta Pompeio!* (CIC., *Divin.*, II, 24).

ruinée par ses assignations de terres, n'eût rien à perdre à l'avènement d'un nouveau régime. Au moment où les triumvirs de l'an 43 dressaient leurs listes de proscription, le chef des haruspices, mandé par le Sénat, s'écria « que les royautés d'autrefois allaient revenir et que tout le monde serait esclave, sauf lui seul : après quoi, il ferma la bouche et retint son haleine jusqu'à ce qu'il en mourût[1]. » De tels hommes méritaient d'être craints par le pouvoir nouveau qui s'ingéniait à se dissimuler sous des monceaux de titres empruntés aux institutions républicaines. Tibère défendit qu'on les consultât en secret[2] : il se souvenait qu'ils avaient naguère prédit la mort d'Auguste dans un délai de cent jours[3].

Il valait mieux, en somme, enrôler les haruspices parmi les fonctionnaires que les traiter en suspects. On pouvait en choisir un certain nombre pour former un collège officiel, et se donner ainsi le droit de malmener les autres : c'est une idée que Mécène avait déjà suggérée à Auguste[4] et que Claude mit à exécution. Enchanté d'affirmer sa compétence en matière d'antiquités étrusques, Claude « appela lui-même la délibération du Sénat sur le collège des haruspices. Il ne fallait pas, disait-il, laisser périr par négligence le plus ancien des arts cultivés en Italie. Souvent, dans les calamités publiques, on y avait eu recours, et les cérémonies sacrées, rétablies à la voix des haruspices, avaient été plus religieusement observées. Les premières familles d'Étrurie, soit d'elles-mêmes, soit par le conseil du Sénat romain, avaient gardé et transmis à leurs descendants le dépôt de cette science ; zèle bien refroidi

1) Appian., *B. Civ.*, IV, 4. On trouve presque toujours les haruspices du côté du Sénat. Ils déclarent réprouvée par les dieux la colonie que C. Gracchus veut fonder à Carthage (App., *B. C.*, I, 24) : en 84, ils prennent prétexte d'un prodige pour empêcher le peuple d'élire un successeur à L. Cinna et de régulariser la situation de Carbon seul consul (*ibid.*, I, 78.) — 2) Sueton., *Tiber.*, 63. — 3) Sueton., *August.*, 97. — 4) Dio Cass., LII, 36.

maintenant par l'indifférence du siècle pour les connaissances utiles et par l'invasion des superstitions étrangères. Sans doute, l'état présent de l'empire était florissant ; mais c'était une reconnaissance justement due à la bonté des dieux de ne pas mettre en oubli dans la prospérité les rites pratiqués dans les temps difficiles[1] ». A la suite de ce discours, le Sénat fut d'avis de transformer la corporation des haruspices en collège ou plutôt en *ordre* officiel, gardien d'une tradition épurée, et chargea le collège des Pontifes, c'est-à-dire Claude qui en était le président, de fixer les attributions du nouveau sacerdoce en faisant un choix judicieux dans les coutumes étrusques.

Nous ne connaissons pas le règlement élaboré par les Pontifes et ne saurions déterminer avec précision ni le mode de recrutement de l'ordre ni le nombre de ses membres[2]. Les inscriptions parlent d'un « Ordre de soixante haruspices[3] », ayant à sa tête un président qualifié de « premier d'entre les soixante[4] », de « grand haruspice[5] » et de « maître public des haruspices[6] ». A en juger par les analogies, ce dernier titre paraît bien avoir été le titre officiel.

Claude dut s'attacher à composer l'ordre d'haruspices authentiques, c'est-à-dire, autant que possible, de descendants des anciennes familles sacerdotales de l'Étrurie. On

1) Tac., *Ann.*, XI, 15. Trad. Burnouf. — 2) Cf. L. Mercklin, *Die Cooptation der Rœmer*, p. 174. — 3) C. I. L. VI, 2161. — 4) Orelli, 2292. — 5) Orell., 6023. a. b. C. I. L. VI, 2164-2165. On trouve déjà, au temps de J. César, un *summus haruspex* (ci-dessus, p. 111) : ce qui prouve que l'ordre est antérieur à sa reconnaissance officielle. — 6) Orell., 2293. C. I. L. VI. 2161. Lactant., *De mort. persec.*, 10. Les haruspices agrégés à l'ordre se distinguent des autres par la mention *haruspex ex ordine haruspicum LX*, *haruspex ordinatus*, ou plus simplement, *haruspex publicus*. La profession n'est plus considérée comme un métier salarié : on rencontre parmi les haruspices un *tribunus militum* (C. I. L. VI, 2164. 2165) et un chevalier *equo publico* (*ibid.*, 2168). L'ordre avait, comme toutes les associations, une caisse commune. Cf. *L. Sevius Clemens, arispex ex ordine arispicum LX, curator arcæ* (Bullett. dell' Inst., 1873, p. 91).

rencontre dans une inscription funéraire, à la suite du nom d'un certain D. Junius Certus, haruspice de Misène, la mention suivante : « haruspice public, choisi dans une famille sacerdotale [1] ». Le collège garda ainsi son caractère exotique et resta bien distinct des corporations sacerdotales de Rome, d'où la raison d'État avait banni le principe d'hérédité. Parmi les haruspices publics, il en est qui portent comme distinction particulière le titre d' « haruspices des Augustes Césars [2], » titre qui a dû convenir excellemment, sans doute, aux professeurs d'haruspicine institués à Rome par Alexandre Sévère [3].

La réforme opérée par Claude fut plus durable que ses additions à l'alphabet. Des villes de province suivirent l'exemple de la métropole et eurent leur collège d'haruspices publics, présidé par un « premier haruspice [4] ». Les légions eurent aussi leurs haruspices attitrés [5], qui, en dehors de leur service réglementaire, exploitaient la bourse du soldat, concurremment avec les médecins. Aurélien ordonne, dans une de ses lettres, que les soldats soient traités gratuitement par les médecins et se gardent de faire des cadeaux aux haruspices [6]. Ces devins militaires étaient plus dangereux qu'utiles : pendant toute la durée de l'empire, les soldats n'étaient déjà que trop portés à rêver de « nouveautés », et il y avait bien des prodiges qui, pour un haruspice, signifiaient : révolution [7].

1) Orell., 2299. — 2) Orell., 2293. 2295. 6356. On trouve un *adjutor haruspicum imperatoris* (Orell., 3420.) — 3) Lamprid., *Al. Sever.*, 44. — 4) A Beneventum, *haruspex publicus primarius* (Orell., 2330). C'était là vraisemblablement l'exception. Les villes ont d'ordinaire des haruspices qui ne sont que de simples appariteurs et non pas des plus considérés. Ainsi, à Julia Genetiva, les haruspices sont classés au quatrième rang et ne reçoivent que la moitié des appointements des scribes (*Ephem. Epigr.*, III, p. 107). — 5) Orell., 6792 a. 7420 a ψ. Renier, *Inscr. de l'Algérie*, 133. 326. On trouve aussi dans les camps de simples *victimarii* (Orell., 3471. 6791, etc.) — 6 Vopisc., *Aurel.* 7. Herodian., VIII, 3. — 7) Le jour même de sa mort, Domitien condamne *haruspicem ex Germania missum, qui consultus de fulgure mutationem rerum prædixerat* (Sueton., *Domit.*, 13). C'était sans doute un haruspice de légion.

En même temps, les haruspices privés exerçaient leur industrie librement, et avec plus de succès peut-être que leurs confrères. N'étant pas astreints à l'observance des statuts officiels, ils pouvaient cultiver plus spécialement telle branche de leur art et y acquérir une certaine réputation [1].

Tous ces haruspices étaient-ils des Toscans? Il est difficile de croire que l'Étrurie ait fourni de devins le monde entier; et, d'autre part, elle gardait, comme par habitude, le monopole de sa divination nationale. La réalité s'accommoda sans trop de peine avec la théorie. Tous les haruspices, quelle que fût d'ailleurs leur origine, passèrent pour des Toscans [2], comme tous les astrologues étaient des Chaldéens. Un long usage avait associé la nationalité à la profession, et celle-ci supposait celle-là. La chose d'ailleurs importait peu, car pour les lettrés imbus des idées grecques, toute révélation venait d'Apollon [3]. Il serait imprudent de garantir de plus près la généalogie de ces « haruspices de Tagès » qu'emploie Dioclétien [4], ou de ces « Toscans » experts en divination que Procope rencontrait encore de son temps [5].

C'est ainsi que l'Étrurie se survécut à elle-même, vantée par ses enfants adoptifs et triomphant encore, jusque dans l'extrême décadence, de cette pâle divination romaine qui, caduque dès sa naissance, n'avait plus depuis longtemps aucune prise sur la foi populaire.

1) Cf. les qualificatifs déjà cités de *haruspex extispicus* (à Iguvium. Orell., 2302), *fulguriator* (à Pisaurum. Orell., 2301). — 2) Cf. Cic., *Divin.*, I, 58. Tibull., III, 4, 6. Carm. Priap., xxiii, 5-6. Juven., VI, 385 sqq. Martial., III, 24, 13. — 3) Tibull., II, 5, 11-15. — 4) Lactant., *De mort. persec.*, 10. — 5) Procop., *B. Gothic.*, IV, 21.

LIVRE DEUXIÈME

DIVINATION LATINE ET OMBRO-SABELLIQUE

La divination romaine offre ce caractère particulier qu'elle apparaît, dès l'aurore des temps historiques, à l'état d'institution politique, fondée sur des croyances qu'elle a mission de discipliner et de restreindre. Loin de développer la curiosité mystique, qui ailleurs sollicita si puissamment les esprits, elle réduit la révélation à n'être plus qu'un simple renseignement sur les dispositions actuelles des dieux, ne touchant qu'indirectement au passé et à l'avenir. Elle ne se pose qu'un problème : savoir si les dieux encouragent ou non le dessein sur lequel on les consulte; elle n'attend la réponse que de Jupiter seul et s'interdit de la chercher ailleurs que dans un très petit nombre de signes convenus. L'art augural ne va pas plus loin. Si, dans les conjectures graves, il est trouvé insuffisant, les Romains aiment mieux consulter, par exception, les haruspices toscans ou les oracles helléniques que d'ajouter quelque chose à leurs coutumes traditionnelles. Lorsque l'immense popularité conquise dans le monde méditerranéen par les prophéties sibyllines leur imposa, en quelque sorte, un nouvel instrument de divination, ils ne l'ac-

cueillirent qu'avec défiance et l'enfermèrent, hors de la portée des particuliers, sous la garde d'interprètes officiels dont le premier devoir était de ne parler que sur l'invitation du Sénat.

La divination n'a pu naître ainsi décrépite et chargée de telles entraves. Avant de s'immobiliser sous la lourde main des législateurs de Rome, elle a vécu d'une vie plus libre et plus spontanée dans la foi populaire. Elle a connu des procédés plus variés et risqué des conjectures moins timides; elle a demandé aux sorts, aux songes, et même à l'audition directe, le secret de l'avenir pour lequel les collèges romains se montraient si indifférents. Cette divination indépendante a laissé hors de Rome, et dans Rome même, des traces qu'il convient de rechercher avant d'aborder l'étude de la divination officielle représentée par les collèges des Augures et des Quindécemvirs. Celle-ci n'est qu'un débris de l'autre; elle a été constituée par voie d'élimination, avec ce que les règlements ont bien voulu ne pas rejeter des pratiques accréditées par la foi libre, et tout ce qu'elle contient de positif devrait être rapporté à la première.

Nous allons donc recueillir, çà et là, dans les traditions latines, dans certains usages ombro-sabelliques, et aussi dans les habitudes romaines, les vestiges qui attestent encore l'existence d'une divination italique digne, à certains égards, de figurer à côté de la mantique grecque et de l'haruspicine étrusque. Nous n'y verrons pas, sans doute, un corps de doctrine composé à frais communs par les peuplades du Latium, de la Sabine et de l'Ombrie; mais nous n'entreprendrons pas non plus de restituer à chacune de ces tribus ce qui lui appartient, ou de distinguer, dans ces pratiques diverses, une succession chronologique. Les rares indications qui nous sont parvenues ne permettent pas des triages aussi précis. Tel usage dont le hasard nous fait rencontrer la trace

en un lieu et en un moment déterminés, a pu exister en d'autres temps et d'autres lieux. Sans négliger ce qui peut servir à faire l'histoire distributive de la divination italique, nous nous attacherons davantage à la classification analytique qui nous a déjà servi à débrouiller le chaos de la mantique grecque.

Il y a à distinguer, dans la divination italique, trois procédés généraux qui correspondent à autant d'espèces de présages : la révélation directe ou vaticination, l'interprétation des présages fortuits, et la consultation des auspices ou présages convenus à l'avance.

CHAPITRE PREMIER

VATICINATION.

Caractère de la révélation latine, apportée directement par des êtres divins et perceptible aux sens. — Divinités fatidiques du Latium : les Lymphes, Carmenta, Picus, Faunus et Fauna. — Légende de Picus. — Réminiscences grecques dans les récits poétiques. — Caractère indécis et artificiel de l'oracle oniromantique de Faunus. — Consultations de Numa et de Latinus. — Le dieu Vaticanus et l'oracle du Vatican. — Invasion de l'hellénisme à Rome. — Apparition des types de prophètes indigènes. — Marcius, Publicius, la sibylle de Tibur. — Exemples de révélations à la mode latine, par les *voix*. — Voix des dieux, voix des animaux. — Stérilité et décadence prématurée des cultes prophétiques.

La distinction, si familière aux Grecs, entre la divination naturelle et la divination artificielle ne saurait s'appliquer, sans être faussée en bien des points, aux méthodes divinatoires de l'Italie. A en juger par les Romains et par les Étrusques, les peuples italiotes n'ont pas conçu d'eux-mêmes l'inspiration intérieure, l'intuition fatidique qui illumine l'âme et la fait participer un instant à l'omniscience divine. Ils n'ont attribué cette faculté surnaturelle qu'à des êtres surhumains, dieux ou génies, qui dispensaient eux-mêmes la révélation et la formulaient en langue intelligible. Comme la Grèce, l'Italie a des divinités fatidiques, mais elle n'a point de prophètes, par la même raison qu'elle n'a point de héros; parce que l'imagination de ses peuples s'est refusée à associer, dans ces types intermédiaires, certains attributs de la nature divine avec la condition humaine. Les deux ou trois prophètes latins dont la tradition romaine conservait les

noms et les écrits ont été suscités par l'influence grecque, à une époque où cette influence était toute-puissante, et n'appartiennent pas plus à l'Italie que les héros équivoques dont les Grecs avaient fini par remplir l'histoire primitive d'Albe et de Rome.

Les religions italiques paraissent donc avoir réservé aux êtres divins cette faculté surnaturelle de connaître que la langue latine appelait, pour cette raison, *divination*[1]. Comme en Grèce, et pour des motifs analogues, la légende désignait plus spécialement, comme source de révélation, les divinités des eaux. C'est aussi en prêtant l'oreille au murmure des ruisseaux, en rêvant aux bords des fontaines habitées par les « Lymphes », sœurs des nymphes grecques, que les ancêtres des Romains crurent entendre des voix divines proférer ces formules ou incantations, à la fois magiques et prophétiques (*carmina*), dont le rythme servit de modèle au vers saturnien.

On connaissait à Rome les *Camènes* qui, par la bouche d'Égérie, la plus vénérée d'entre elles, avaient dicté à Numa la législation religieuse, et furent plus tard assimilées aux Muses helléniques; *Carmenta* ou *Carmentis*, dédoublée par l'analyse en deux *Carmentes*, l'une tournée vers le passé (*Postvorta*), l'autre vers l'avenir (*Antevorta-Porrima*); les *Fata-Scribunda* ou fées, semblables aux Carmentes, qui prédisaient et fixaient le destin des nouveau-nés; enfin *Canens*, l'épouse de Picus, qui se confond, sans attribut et sans rôle spécial, avec les figures précédentes. La légende voulait que Carmenta, mère d'Évandre, eût prédit à son fils la grandeur de Rome[2], et elle lui donnait une physionomie telle que les Grecs eurent peu à faire pour la transformer en sibylle, concurremment avec *Albunea*, la nymphe de Tibur[3]. Toutes ces

1) *Ut alia nos melius multa quam Græci, sic huic præstantissimæ rei nomen nostri a divis, Græci .. a furore duxerunt* (Cic., *Divin.*, I, 1).— 2) On citait des oracles en vers de Carmenta (Varr., *Ling. lat.*, VII, 88. Plutarch., *Quaest. Rom.*, 56). — 3) Serv., *Æn.*, VIII, 336.

nymphes étaient attachées à des sources que la tradition plaçait en divers lieux.

Mais la faculté divinatoire, infusée dans les eaux vives, n'y resta point confinée. Comme en Grèce encore, elle fut étendue à des êtres plus personnels, moins attachés au sol et mieux faits pour être les conseillers des mortels. Carmenta et Canens sont étroitement associées à l'histoire des dieux révélateurs, *Picus, Faunus* et *Fauna.*

Picus, dont la tradition Laurentine avait fait un roi puissant, fils de Saturne, et un augure consommé[1], est la personnification du pivert, oiseau de Mars, qui tient une grande place dans les légendes latines et sabines. En voyant cet oiseau sonder le tronc des arbres et se plaire dans les retraites les plus solitaires, les peuplades de l'Italie l'assimilaient à un chercheur de trésors[2], possesseur de secrets merveilleux, magicien ou prophète qui, avec sa fière mine et son attitude guerrière, s'associait tout naturellement à l'entourage du dieu Mars, patron de la race sabine. On racontait qu'au moment où la tribu sabine des Picentins émigrait dans le pays appelé depuis le Picénum, le pivert, éponyme de la tribu, s'était posé sur leur drapeau, comme pour les diriger[3]. C'est à peu près dans cette attitude, « posé sur une colonne de bois », qu'il rendait des oracles au nom de Mars, dans l'antique ville aborigène de Tiora Matiene[4]. Les légendes latines le considèrent également comme un guerrier et un prophète; la tradition romaine, comme un hôte divin des bois qui couvraient l'Aventin, comme l'amant et l'époux de Canens, la nymphe du Palatin.

Mais le type de Picus, trop peu dégagé du symbole d'où il est sorti, s'affine et s'achève dans celui de Faunus, dieu pro-

1) Virg., *Æn.*, VII, 190. Serv., *ibid.* — 2) Plaut., *Aulul.*, IV, 8, 1. — 3) Paul., p. 122, s. v. *Picena.* — 4) Dion. Halic., I, 14. T. Matiene était près du lac Velino.

phète issu de Picus. Parmi les nombreux attributs de Faunus, le « bon dieu[1] », et de sa femme Fauna, ou la « bonne déesse », un des plus caractéristiques est la faculté divinatoire. Comme révélateur, parlant le langage humain, il porte le nom de *Fatuus* ou *Fatuelus*[2], qui équivaut à peu près au titre de προφήτης chez les Grecs, et peut-être aussi le nom de *Vaticanus*, qui a la même origine étymologique[3]. Son épouse prenait également le nom de *Fatua*[4], se rapprochant ainsi des *Fata Scribunda* et, en général, des nymphes prophétiques.

Sous sa forme primitive, la légende de Faunus n'attribuait au dieu que des révélations directes. Longtemps après, les paysans du Latium, dont l'imagination avait multiplié dans les Faunes le type de Faunus comme la mythologie grecque avait répété celui de Pan dans les Satyres, croyaient encore entendre la voix des Faunes[5] et parfois les apercevoir aux alentours de Rome[6].

Faunus passait même pour s'être mêlé de plus près aux hommes. Si la tradition qui fait de lui le premier législateur du Latium au temps des Aborigènes et comme le précurseur de Numa est de date relativement récente[7], les récits populaires lui attribuaient une part de collaboration dans les règlements liturgiques édictés par Numa. Comme Numa était en peine de connaître les rites de l'expiation des foudres, il eut l'idée de recourir à la science de Picus et de Faunus. Mais, comme le Protée des Grecs, ces dieux ne révélaient leurs secrets que contraints par la force. Numa disposa donc une

1) *Faunus* de *faveo*. Seulement *faveo* pourrait bien avoir eu ici le sens de « souffler ». Faunus se rapproche ainsi du dieu pélasgique de Dodone (Cf. vol. II, p. 301). — 2) Serv., *Æn.*, VII, 776 ; VII, 47 ; VIII, 31, 4. — 3) La différence de quantité entre *vates* (*a* long), et *vaticanus* (*a* bref) n'est pas une objection décisive. — 4) Lactant., *Instit. Divin.*, I, 22. — 5) Cic., *Divin.*, I, 45. *Nat. Deor.*, II, 2, III, 6. Varr., *Ling. lat.*, VII, 36. Liv., II, 7. Dion. Hal., V, 6. Val. Max., I, 8, 5. De là l'étymologie bizarre de *Faunus* ἀπὸ τῆς φωνῆς *dictus, quod voce non signis futura ostendit* (Serv., *Æn.*, VII, 81). — 6) Prob., *Georg.*, I, 10. — 7) Lactant., *ibid.* Prob., *ibid.*

embuscade sur l'Aventin, près d'une fontaine où ils avaient coutume de venir se désaltérer. Saisis et attachés avec des liens solides, ils enseignèrent au vieux roi les moyens de faire descendre du ciel Jupiter Élicius, qui fixa lui-même les rites de la procuration[1].

Ces contes naïfs nous donnent la forme populaire d'une croyance qui a trouvé aussi, dans des récits plus vraisemblables, une expression plus savante. Des mythographes, initiés aux procédés des oracles oniromantiques de la Grèce, ont prêté à Faunus des habitudes analogues et converti ses expansions capricieuses en oracles. C'est encore dans la biographie de Numa que se rencontrait le premier exemple de ce genre de consultations.

Un hagiographe assez profane et fort capable de mêler des réminiscences grecques aux traditions romaines, Ovide, raconte comme il suit l'institution des *Fordicidia*, ou sacrifices de vaches pleines immolées chaque année au 15 avril pour le succès des récoltes. « Sous le règne de Numa, il arrivait que, la récolte ne répondant point au travail, le laboureur déçu voyait ses vœux inutiles. Car tantôt l'année était desséchée par le souffle glacial des aquilons, et tantôt le sol était noyé sous des pluies persistantes. Souvent Cérès trompait, dès les premières pousses, l'espoir du maître et ne laissait sur le champ inutilement occupé qu'une tige stérile; le bétail mettait au jour avant le temps des fruits prématurés, et souvent l'agneau en naissant tuait la brebis. Il y avait alors une forêt antique, longtemps respectée par la hache et abandonnée au dieu du Ménale[2], dont elle

1) Ovid., *Fast.*, III, 291-342. Plutarch., *Numa*, 15. Arnob., *Adv. gent.*, V, 1. Cf. ci-dessus, p. 53, 2. De là, peut-être, l'association d'idées traduite par la généalogie singulière qui fait de Picus l'ancêtre d'un certain Bronton (Jo. Malal., *Chronogr.*, p. 45, éd. Bonn). — 2) *Mænalio deo.* Ovide, suivant l'usage de ses contemporains, ne distingue pas entre Faunus et Pan, l'hôte du Ménale arcadien.

était le sanctuaire. Là, dans le silence des nuits, le dieu donnait ses réponses à l'âme calmée par le repos. C'est là que le roi Numa immole deux brebis. La première tombe destinée à Faunus, l'autre pour le doux Sommeil ; puis, l'une et l'autre toison est étendue sur le sol nu. Deux fois le roi arrose d'eau de source sa chevelure vierge, et couvre deux fois ses tempes avec le feuillage du hêtre. Les œuvres de Vénus sont interdites ; point de viandes servies sur les tables, et point d'anneau porté au doigt. Vêtu d'une étoffe grossière, le roi s'étend sur les toisons toutes fraîches, après avoir adoré le dieu dans les termes qui lui sont propres. Cependant la nuit vient, portant sur son front tranquille sa couronne de pavots et traînant après elle le noir essaim des Songes. Faunus apparaît et, foulant de son pied corné les toisons des brebis, du côté droit de la couche, il prononce ces paroles : « C'est par la mort de deux « vaches qu'il te faut, ô roi, apaiser Tellus; qu'une seule vie « tranchée en sacrifie deux. » L'effroi chasse le sommeil. Numa repasse en son esprit la vision et médite sur les ambages de ces commandements obscurs. Son épouse, dans le bocage dont elle est le charme, le tire de ses perplexités et lui dit : Ce qu'on te demande, ce sont les entrailles d'une vache pleine[1] ».

A côté de fictions et d'expressions impropres empruntées à la mythologie grecque, on retrouve, dans ce passage des *Fastes*, des vestiges authentiques d'habitudes romaines. Le poète a dû s'inspirer d'usages encore existants, bannis du culte officiel mais conservés par la religion populaire. Si la dévotion à Faunus prophète avait pu se fixer en un lieu précis et y être maintenue par une corporation sacerdotale, le Latium aurait eu un oracle oniromantique comparable à

1) Ovid., *Fast.*, IV, 641-670.

ceux de la Grèce. Mais Faunus n'avait point de prêtres, et le lieu même où il se plaît reste indécis. La forêt dont parle Ovide était sans doute ce « bois de l'Aventin » assombri par l'ombre de l'yeuse, où le même Numa avait saisi de vive force Picus et Faunus [1]. Virgile, substituant Latinus à Numa dans la consultation qu'il décrit, transporte la scène dans la forêt de Laurente ou aux environs de Tibur [2]. S'il faut en croire le chantre d'Énée, qui était en même temps un archéologue laborieux, il y avait là un véritable oracle révéré par l'Italie entière. « Cependant le roi Latinus, inquiété par des prodiges, va trouver l'oracle de son père, le dieu prophète Faunus, et pénètre, pour le consulter, dans le bois que domine la haute Albunée, la plus grande des nymphes bocagères, celle qui roule avec bruit ses ondes sacrées et exhale dans l'ombre des vapeurs empestées. C'est là que, dans leurs perplexités, les nations italiques et toute la terre d'Œnotrie viennent chercher des réponses; en ce lieu, le prêtre, après avoir fait ses offrandes et s'être couché, durant la nuit silencieuse, sur des peaux de brebis immolées, voit, une fois sa paupière fermée par le sommeil, des fantômes pressés qui voltigent dans des attitudes étonnantes; il entend des voix diverses, jouit de la conversation des dieux et adresse la parole à l'Achéron, évoqué des profondeurs de l'Averne. Là, le père Latinus en personne, demandant une réponse, immolait, suivant les rites, cent brebis de deux ans, et, appuyé sur leurs dépouilles, se tenait couché sur leurs toisons étendues. Tout à coup, une voix retentit dans les profondeurs du bois... »

Cette fois encore, Faunus parle en langage humain, et même d'une façon si nette qu'il n'est pas besoin d'interprête pour expliquer l'oracle.

Il est difficile de faire, dans la fiction virgilienne, la part

1) Ovid., *Fast.*, III, 295 sqq. et ci-dessus, p. 33. — 2) Virg., *Æn.*, VII, 79-95. Prob., *Georg.*, I, 10.

de la réalité historique. Le poète, en reconstruisant le passé, a supposé que des traditions obscures et à demi-effacées pouvaient être les débris d'institutions disparues. A la place du grand oracle des races latino-sabines, il y avait, à l'époque historique, des souvenirs vagues et des superstitions populaires qui assimilaient les grottes de Tibur à l'antre de la Sibylle. Le nom de Faunus pouvait se trouver diversement mêlé aux récits confus qui recueillaient au hasard les croyances des divers âges, appelées et groupées en ce lieu par l'attraction des eaux murmurantes, symbole éternel de la divination. Virgile, en conduisant son héros au « bois que domine Albunée », n'a fait que suivre une voie déjà tracée par des fictions antérieures.

Sur cette donnée, d'autres poètes avaient imaginé des procédés divinatoires plus éloignés encore de la révélation de vive voix dont Faunus garde l'habitude jusque dans ses apparitions oniromantiques. Calpurnius décrit une grotte de Faunus, cachée au fond d'un bois sacré, près de laquelle un hêtre, penché sur une source bouillonnante, porte fraîchement gravé sur son écorce un oracle du dieu [1]. On reconnaît là le souvenir des rites prescrits par Numa, qui pour consulter Faunus se couronnait de branches de hêtre, et aussi un écho des traditions qui parlaient de livres prophétiques écrits sur des écorces d'arbre.

Enfin, il ne restait plus qu'à appliquer complètement au mythe de Faunus les idées grecques, à transformer le dieu latin, lui, son épouse et ses homonymes, en inspirateurs de prophètes humains, sur l'âme desquels ils agiraient par l'enthousiasme. Ce système avait déjà été essayé, dès le temps de Nævius, sur les Camènes, devenues les Muses de Rome et vénérées comme telles par les poètes latins, qui se disaient pénétrés de leur esprit. Les érudits, au nom de l'étymo-

1) CALPURN., *Eclog.*, I, 8, sqq.

logie, firent aussi du dieu Vaticanus un agent d'inspiration fatidique. On disait que « le champ Vatican et le dieu qui y préside étaient ainsi appelés des prophéties (*vaticinia*) qui se rendaient habituellement à cet endroit, par l'influence et à l'instigation de ce dieu [1] ». La même raison étymologique était valable pour Faunus et Fatua. Mais ce couple divin avait sa légende toute faite et il n'était pas facile d'y introduire des données nouvelles ignorées de la foi populaire. On ne pouvait improviser ainsi sous le nom de Faunus des prophéties que ne connaissaient ni la fable ni l'histoire. Faunus, d'ailleurs, était trop semblable à Pan pour jouer le rôle d'un Apollon. Il pouvait inspirer aux animaux des ardeurs lubriques (*Inuus*), aux hommes, des terreurs soudaines et irrésistibles, mais non verser dans les âmes l'ivresse divine de l'enthousiasme. Peu s'en fallut même que, sous l'influence des idées grecques, il ne fût réduit à la condition d'instrument prophétique mu par une volonté supérieure. Du moins, on disait de Fatua « qu'elle était constamment remplie d'un esprit divin et qu'elle annonçait l'avenir comme poussée par l'enthousiasme[2] ». Loin de doter ces dieux champêtres d'un privilège nouveau, l'hellénisme, habitué par Evhémère à prononcer des déchéances dans le monde divin, tendait à les dépouiller de leur initiative propre.

Cependant, si la religion romaine était incapable de copier avec ses propres ressources la mantique enthousiaste de la Grèce, elle ne resta pas absolument dépourvue de prophètes humains. Au IIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire à une époque où le culte d'Apollon, introduit de longue date par les livres sibyllins, commençait à devenir populaire et où

1) Gell., XVI, 17, 1. — 2) Justin., XLIII, 1. On avait de même propose pour *Carmentes* l'étymologie *carere mente*, de façon à travestir ces nymphes en prophétesses inspirées, analogues aux sibylles (Plutarch., *Quaest. Rom.*, 56). On trouve cependant, mais fort tard, et chez un auteur plus grec que latin, les *Fauni vaticinantium incitatores* (Front., *De Eloq.*, p. 85).

les grandes commotions des guerres puniques surexcitaient les esprits superstitieux, Rome était infestée de recettes magiques et de prédictions qui circulaient sous forme de recueils répandus dans le public par des charlatans. Le Sénat, en 213, ordonna au préteur M. Atilius de mettre la main sur cette littérature malsaine[1] ; mais, parmi les livres confisqués, on trouva deux prophéties versifiées d'un ancien devin national, appelé Marcius. L'une, dont on put reconnaître immédiatement la véracité, annonçait la sanglante défaite de Cannes, éprouvée trois ans auparavant ; l'autre ordonnait, pour chasser les Carthaginois, d'instituer des jeux annuels en l'honneur d'Apollon[2]. Le Sénat voulut bien accepter comme authentiques des prédictions qui venaient fort à propos pour

1) Liv., XXV, 1. — 2) Cic., *Divin.*, 1,40. Liv., XXV, 12. Plin., VII, § 33, 119. Arnob., I, 62. Macrob., *Sat.*, I, 17, 25 sqq.

Voici ces prophéties restituées en vers saturniens, d'après le texte de Tite-Live, par L. Havet (*De Saturnio Latinorum versu*. Paris, 1880, p. 415).

Amnem, Trojugena, fuge Cannam, ne te alienigenæ
Cogant manus in campo Diomedis conserere.
Sed neque credes tu mihi, donec compleris sangui
Campum, milliaque multa occisa tua
[*Citu'*] *deferet amnis in pontum magnum*
Ex terra frugifera : piscibus atque avibus
Ferisque quæ incolunt terras, iis fuat esca
Caro tua, nam mihi ita Juppiter fatust.
(Ex Liv., XXV, 12.)

Hostem, Romani, si ex agro pellere vultis,
Vomicam quæ gentium venit [*ea*] *longe,*
Apollini vovendos censeo ludos.
Quotannis comiter Apollini fiant ;
Cum[*e*] *populus dederit ex publico partem,*
Privati uti conferant pro se[*d*] *atque suis ;*
Iis ludis faciendis præerit prætor
Qui jus populo plebeique is dabit summum ;
Decemviri græco ritu hostiis faciant.
Hoc si recte facitis, gaudebitis semper
Fietqua res melior, nam is divus exstinguet
Vestros qui campos pascunt placide perduelles.
(Ex Liv., XXV, 12, et Macrob., *Sat.*, I, 17, 28.)

raffermir le courage des Romains, et, s'il faut en croire une tradition peu sûre[1], il les fit porter dans les archives sacrées, à côté des livres sibyllins.

L'origine de ces oracles resta toujours enveloppée d'un certain mystère, que le Sénat ne tenait pas sans doute à éclaircir et que les historiens ou archéologues romains semblent avoir respecté de parti pris. Aussi, rien de plus vague que la personnalité de ce Marcius qui avait été, dit Tite-Live, « un devin illustre ». Tandis que la plupart des auteurs[2] ne parlent que d'un seul Marcius, Cicéron attribue les prophéties à la collaboration de deux frères de ce nom et cite encore, à côté d'eux, un troisième prophète, Publicius, qui est, du reste, passablement inconnu[3]. Personne ne songe à fixer l'époque à laquelle aurait vécu Marcius; on se contente de dire qu'il était d'illustre origine, ce qui explique mal pourquoi il était resté si longtemps ignoré. Les uns semblent croire qu'il a vécu à Rome, en pleine lumière; d'autres, avec plus de sens historique, le reportent en arrière, vers ces temps primitifs où s'élaboraient dans les conseils des dieux et se fixaient dans les écrits sibyllins les destinées du Latium. Pline compare Marcius à Mélampus, le plus ancien des devins grecs, et à la Sibylle. Une tradition, rapportée par Symmaque, voulait que les *Carmina Marciana* eussent été écrits sur des écorces d'arbres, probablement, comme le dit Servius, sous la dictée de la Sibylle.

C'est bien dans la société des nymphes et des sibylles, dans les bois pleins d'échos, hantés par Faunus et Picus, qu'il faut placer le prophète Marcius. Son nom n'est autre que l'épithète donnée à l'oiseau de Mars, au pivert dont la légende

1) Serv., *Æn.*, VI,72. Cf. Symmach., *Epist.*, IV, 34. — 2) Liv., *ibid.* Plin., *ibid.* Arnob., *ibid.* Macrob., *ibid.* Fest., p. 165, 326, s. v. *Negumate. Thymelici.* Paul., p. 176, s. v. *Ningulus.* Amm. Marc., XVIII, 1. Porphyr. ad Hor. *Epist.*, II, 1,26. — 3) Cic., *Divin.*, I,40. 50; II, 55. Cf. Serv., *Æn.*, VI, 70. 72. Symmach., *ibid.*

avait fait le dieu Picus. L'adjectif avait sans doute, comme son substantif, donné naissance à une personnalité légendaire dont le trait saillant était aussi la faculté prophétique. La présence de ce type mythique se remarque dans l'entourage de Numa. Le roi avait pour confident et pour auxiliaire un sien parent, venu avec lui de la Sabine, Numa Marcius, dont il fit le premier pontife de Rome et dont le petit-fils fut le bon roi Ancus Marcius[1]. C'est sur ce nom de Marcius, resté vaguement dans la mémoire du peuple à côté de celui de Numa, que ceux qui découvrirent les *Carmina Marciana* fondèrent leur pieuse supercherie. Le souvenir en était assez vivant pour mettre les prédictions en crédit, pas assez précis pour ne pas se prêter aux fictions nouvelles. Personne ne contesta, au nom de l'histoire, l'existence d'un ou même de plusieurs prophètes de ce nom.

On peut donc penser, sans être accusé d'un excès de scepticisme, que la seule figure de devin inspiré que les Romains aient jamais mis en regard des chresmologues grecs ne correspond à aucune réalité historique. C'est un produit artificiel, créé sous l'influence de l'hellénisme, avec des souvenirs empruntés aux vieux cultes de Picus et de Faunus. Ce Marcius, qui se donne pour l'interprète de Jupiter et se montre si zélé pour le culte d'Apollon, le dieu révélateur des Hellènes[2], procède des dieux révélateurs de la Sabine et du Latium, dont il est l'image affaiblie.

En somme, la tradition italique, quand elle suit son génie propre, repousse la divination enthousiaste et n'accepte pas sans répugnance les théories oniromantiques. Elle préfère

1) Liv., I, 20. — 2) Liv., XXV, 12. Il est inutile de placer à côté de Marcius les Mélampodides, d'ailleurs parfaitement inconnus, *Catillus*, *Tiburnus*, œkistes de Tibur (Cf. vol. II, p. 28), dont les archéologues hellénisants ont fait des prophètes parce qu'Albunea était devenue une sibylle et que le fleuve Anio s'était transformé, pour ressembler au prophète Anios de Délos, en un fils d'Apollon.

à ces moyens détournés la révélation directe, dispensée à haute et intelligible voix par la bouche même des dieux[1]. Faunus, Picus et les nymphes n'étaient pas les seules divinités qui eussent parlé aux mortels. Les légendes latines sont pleines de ces communications surnaturelles faites par des voix divines qui ne cherchent point, comme Apollon-Loxias, à envelopper leur pensée dans des énigmes embrouillées à plaisir, mais veulent avertir ou instruire. Tantôt, après la destruction d'Albe, c'est une voix qui se fait entendre au sommet du mont Albain et se plaint du délaissement où vont tomber les anciens cultes[2]; tantôt, c'est un avertissement de Juno-Moneta qui, à l'occasion d'un tremblement de terre, exige le sacrifice d'une truie pleine[3]. Au moment où les Gaulois allaient fondre sur Rome, une voix sortit du bosquet de Vesta et ordonna aux Romains de restaurer leurs remparts et leurs portes, faute de quoi la ville serait prise. Les Romains, trop punis de ne l'avoir point écoutée, personnifièrent l'être inconnu de qui elle émanait sous le nom d'*Aius Locutius* ou *Loquens*, et élevèrent un autel à ce nouveau dieu[4]. A Satricum, dans le pays des Volsques, une voix effrayante sortit du temple de Mater-Matuta, que les Latins s'apprêtaient à incendier, et menaça les sacrilèges d'un châtiment exemplaire[5].

Partout la simplicité latine aime mieux accepter comme mode de révélation un prodige facile à comprendre que d'entrer, à la suite des Grecs, dans la théorie compliquée de

1) Même en songe, la révélation directe et sans symboles est le cas ordinaire. Cf. Jupiter apparaissant en songe à un paysan et lui ordonnant d'aller dire au Sénat que les *Ludi Magni* n'étaient pas agréés (Cic., *Divin.*, I, 26). Les histoires de ce genre ne sont pas rares. Cf. ci-dessous (p. 147) le songe de Numerius Suffucius. — 2) Liv., I, 31. — 3) Cic., *Divin.*, I, 45. — 4) Cic., *ibid.* Liv., V, 32. — 5) Liv., VI, 33. Les dieux domestiques parlent aussi, témoins les lares de Valesius ou Valerius, l'inventeur du *Terentum* (Val. Max., II, 4, 5). Les révélations de ces lares sont complétées par des songes parlants (*ibid.*).

l'intuition prophétique. Une âme humaine, possédée temporairement par l'esprit divin, dépouillée de son initiative et jusqu'à un certain point de sa personnalité, est un instrument trop délicat pour les dieux de l'Italie. Ils préfèrent, s'ils ne veulent que lancer dans le monde un mot mystérieux comme un oracle à la grecque, emprunter l'organe tout à fait passif des animaux. On voit souvent revenir dans la liste des prodiges que relatent les annales romaines la mention : « Une vache a parlé[1] ».

Ces vaches parlantes forment un singulier contraste, en face des sibylles et des pythies de la Grèce. Malgré tout le respect que les Romains professaient pour leurs ancêtres, ils eurent plus tard quelque honte de superstitions aussi naïves, et la religion officielle, de plus en plus dominée par les influences grecques, relégua dans l'oubli les anciens dieux prophètes du Latium. Picus n'avait point de place dans le calendrier des féries; Faunus n'y figurait qu'à titre de protecteur des troupeaux. Lorsque Rome éleva à Faunus un nouveau temple dans l'île du Tibre (196)[2], c'est-à-dire tout près de l'oracle iatromantique d'Esculape[3], on se garda bien d'y installer un oracle indigène où auraient pu être appliqués les rites décrits plus tard par Virgile et Ovide. Les poètes, de leur côté, rejetaient comme trop grossier ce vers saturnien qui leur venait, disait-on, de Faunus et de ses acolytes.

En vain les amateurs d'antiquités, l'auteur de l'*Énéide* et celui des *Fastes*, essayèrent de rajeunir la renommée de Faunus prophète; en vain Calpurnius prouva, en versifiant un oracle du « père Faunus[4] », que le dieu pouvait s'habituer

1) Liv., III, 10; XXIV, 10; XXVII, 11; XXVIII, 11; XXXV, 21; XLI, 17. 26, XLIII, 15. La procuration traditionnelle de ce prodige consistait à tenir une séance du Sénat en plein air (Plin., VIII, § 183), sans doute pour retourner un instant aux usages primitifs, au temps où le Conseil, composé de bouviers et de laboureurs, délibérait au milieu de ses troupeaux.— 2) Liv., XXXIII, 42; XXXIV, 53. — 3) Voy. vol. III, p. 296. — 4) Calpurn., *Eclog.*, I. —

au beau langage et même au métier de courtisan ; la civilisation nouvelle rejetait l'héritage des pâtres du Latium, et, comme le dit quelque part Varron[1], « les anciens oracles, perdus dans l'ombre des fourrés, se taisaient au fond des bois. »

1) VARR., *Sat. Menipp. Fragm.*, p. 173. éd. Riese. Le moyen âge fabriqua, sur le compte de Faunus, avec un peu de textes poétiques et beaucoup d'ignorance, des légendes merveilleuses où le rôle prophétique du dieu n'est pas oublié. Faunus, frère d'Apollon, est un devin expert et éloquent, roi d'Italie, et à la fin, sous le nom d'Hermès, roi d'Égypte. Quant à son père, Picus-Jupiter, c'est un roi d'Occident, frère du roi d'Orient Ninus, grand mathématicien, inventeur, charlatan, etc. (Voy. CEDRENUS, *Hist. compend.*, I, p. 29-23. Jo. MALALAS, *Chronograph.* ANONYM., *Chronicon Pascale*, etc.) Quelle gloire rétrospective pour ces bergers transformés en rois, dignes de figurer dans ce monde fantastique à côté d'Hercule et d'Aphrodite, ceux-ci plongés l'un et l'autre dans l'étude de la philosophie (CEDREN., *ibid.*)! Les *Mirabilia Romæ* témoignent aussi de ce regain de célébrité. Ils signalent, comme ayant été des temples de Faunus, S. Stefano Rotondo et S. Maria in Fontana. Le dernier temple aurait eu même une statue parlante consultée par Julien : autrement dit, c'était un oracle de Faunus (*Mirab. Rom.*, § 28-29).

CHAPITRE DEUXIÈME

PRÉSAGES FORTUITS.

Le clédonisme grec et la divination ominale des Romains. — Sens étendu du mot *omina*, équivalant aux σύμβολοι des Grecs. — Les *omina*, par opposition aux *prodiges* et aux *auspices*.

§ I. OMINA PROPREMENT DITS. — Définition de *l'omen* oral. — L'*omen* pacte librement consenti entre les dieux et les hommes. — Précautions prises contre les mots de mauvais augure. — Classification des *omina*. — Extension abusive du sens d'*omen*.

§ II. LES SORTS. — Distinction entre les *omina* et les *sorts*. — Oracles cléromantiques de l'Italie. — Oracles de Cære (Agylla) et de Falèries. — Oracle de *Fortuna Primigenia* à Préneste. — Oracle d'Antium. — L'oracle de Géryon et la fontaine Aponus. — Oracle du Clitumnus. — Vulgarisation des méthodes cléromantiques.

Si les religions italiques n'ont ni conçu d'elles-mêmes ni accepté pour leur compte l'inspiration par enthousiasme, celle qui prend d'assaut l'âme humaine et la possède malgré sa résistance, elles ont, au contraire, tiré un grand parti de cette inspiration latente, inconsciente, que nous avons déjà étudiée en Grèce sous le nom de *clédonisme* [1]. Après la parole des dieux, elles ne voyaient rien de plus fatidique que la parole humaine, alors qu'elle reçoit du hasard, de mille circonstances rapprochées par la réflexion, un sens particulier ignoré de celui qui la prononce. Les présages fournis par le langage humain, sous forme d'allusions détournées et involontaires, étaient ce que les Romains appelaient proprement *omina* [2].

1) Voy. vol. I. p. 154-160 ; II, p. 399-400. — 2) L'étymologie généralement acceptée rapproche *omen* de *oraculum* en partant de *os, oris* (VARR.,

Ce terme est de ceux dont l'usage a le plus démesurément élargi le sens. Le trait caractéristique de l'*omen* parlé, c'est-à-dire le hasard, la spontanéité imprévue, se retrouvant dans tous les accidents fortuits (σύμβολοι) où la préoccupation du surnaturel faisait découvrir des signes de la volonté divine, l'analogie fit entrer tous ces présages, quels qu'ils fussent, dans la catégorie des *omina*. En consérvant au mot ce sens, déjà étendu mais encore limité, on pourrait classer tous les signes observés par la divination inductive des peuples italiques sous trois chefs principaux : les *prodiges*, ou signes évidents de l'intervention divine, qui ont une valeur propre, indépendante de toute convention artificielle; les *omina* ou présages fortuits, dont la cause se dissimule sous le nom vague de hasard et dont la valeur dépend en grande partie de la fantaisie de l'observateur; et enfin, les *auspices* ou signes convenus, dont le sens est fixé au préalable par un pacte intervenu entre les hommes et les dieux.

Nous n'avons pas à revenir sur la question des *prodiges*[1], qui sont plus ou moins subtilement interprétés suivant les pays, mais s'imposent partout de la même manière à l'attention des hommes; les *auspices*, qui sont l'objet spécial de la science augurale, s'offriront plus loin à notre examen; il s'agit maintenant d'étudier les *omina*, en prenant pour type du genre l'espèce qui lui a donné son nom et en rejetant dans une seconde catégorie les présages fortuits appelés plus particulièrement *sorts*.

§ I. — OMINA PROPREMENT DITS.

Tout ce qui a été dit ailleurs du clédonisme grec s'applique

Ling. lat., VI, 76, VII, 97. Paul., p. 195, s. v. *omen*. Cf. Hartung, *Relig. der Rœmer*, I, p. 97). O. Keller (*Jahrbb. für Philol.* [1864], p. 524) propose une explication subtile : *omen* pour *ovamen* (cf. *ovatio*), signifiant une parole qui interrompt un acte religieux.

1) Voy. ci-dessus, p. 75 sqq. et vol. I, p. 111-15.

exactement à l'*omen* latin. Il n'est pas besoin, par conséquent, d'insister sur le lien qui rattache à la théorie générale de la divination cette méthode particulière. Mais nous devons entrer un peu plus avant dans les questions de détail, parce que l'esprit méticuleux des Romains en a fait toute une casuistique, aussi intéressante à connaître que difficile à élucider. C'est qu'en effet, dans la pratique, la divination ominale était pour eux, non plus, comme en Grèce, l'appoint et le superflu des autres méthodes, mais la divination tout entière. Incompétents en matière de prodiges et n'attendant des auspices qu'une révélation très bornée, ils reportaient sur les présages fortuits tout l'effort de leur curiosité. C'est dans ces signes, dont la divination officielle reconnaissait elle-même la valeur[1], que chacun, libre de son interprétation, cherchait les indices de l'avenir. De cette préoccupation superstitieuse est sortie, non pas une doctrine systématisée, mais une habitude constante qui, jusqu'à un certain point, en tient lieu.

Le principe le plus général dont cette habitude atteste le crédit est que l'*omen* n'a point une valeur et une efficacité indépendante de la volonté de celui qui l'observe, mais qu'il est créé par celui-ci avec les éléments que lui fournit le hasard. Une phrase claire, acceptée dans son sens réel, un mot rapporté à son objet véritable, ne constituent pas un *omen ;* il faut pour cela que la parole soit détournée de son sens et appliquée, par voie d'allusion, à un autre objet. C'est ce travail qui crée l'*omen* avec toutes ses conséquences. « Ainsi, dit Cicéron[2], si quelqu'un, pensant à ses affaires et parlant de ce qui l'occupe, dit un mot qui s'applique à ce que vous faites ou à ce que vous pensez, en voilà assez pour vous donner crainte ou confiance ». Les Romains ont donc

1) Voy. ci-dessous, *Divination officielle des Romains*. — 2) Cic., *Divin.*, II, 40.

pu croire qu'il était loisible à l'observateur d'accepter ou de rejeter, et par là, d'annuler cette œuvre de sa propre intelligence. Il lui suffisait pour cela de dire, dans le premier cas : « J'accepte le présage, » ou « le présage me plaît, » et, dans le second : « Cela ne me regarde pas[1]... »

Cette liberté, si commode dans la pratique, fut même reconnue de droit par les augures romains, pour toute espèce de signes fortuits[2]. Seulement, ils demandaient qu'on substituât à une fin de non-recevoir aussi franche un tour plus respectueux. « En voilà assez, dit Pline, pour montrer que l'efficacité des présages est en notre pouvoir et qu'ils n'agissent que suivant la façon dont on les accepte. Du moins, la doctrine augurale enseigne que ni les signes fâcheux, ni les auspices en général ne comptent pour ceux qui, au moment d'entreprendre quelque chose, déclarent ne pas les avoir observés; et il n'y a pas de trait plus frappant de la complaisance divine[3] ».

Les dieux se montraient en effet bien débonnaires si l'on en était quitte avec eux pour faire la sourde oreille à leurs avis. La théologie romaine ne se posait même pas les questions que fait naître cette façon sommaire d'éconduire les avertissements désagréables. Elle enseignait évidemment qu'en supprimant le présage on en supprimait aussi les conséquences; car, si l'avenir avait été considéré comme inévitable, il n'y aurait eu qu'un mince avantage à n'en pas vouloir être instruit. Elle voyait dans l'*omen* une sorte de pari capricieux offert par les dieux, une gageure dont on pouvait décliner ou modifier les conditions, de telle sorte que les dieux se trouvaient liés par la réponse faite à leurs avances et acceptée par eux. On vit souvent des gens d'es-

1) *Accipere omen* ou *improbare, exsecrari, refutare abominari omen* (Cic., *Divin.*, I, 46. Liv., I, 7, V, 55; IX, 14; XXIX, 27. Serv., *Æn.*, V, 530). — 2) *Auguria oblativa*. Serv., *Æn.*, XII, 259. — 3) Plin., XXVIII, § 17.

prit rétorquer heureusement ou couvrir par un mot de bon augure un *omen* gros des plus noirs présages, et jouer ainsi au plus fin avec les dieux. Rien de plus permis que ces pieuses ruses, car la légende prétendait que Numa lui-même en avait usé dans un colloque avec Jupiter et que le dieu avait fini par en rire [1]. Il y a plus. En vertu de ce système, que nous verrons appliqué officiellement aux auspices, les présages inventés ont la même efficacité que les présages réellement observés, par cela seul qu'ils sont annoncés. Il suffisait de déclarer que les auspices étaient favorables pour qu'ils le fussent en vérité; car les dieux se trouvaient par là engagés vis-à-vis de l'État agissant de bonne foi. Ils pouvaient demander compte du dol à celui qui en était l'auteur, mais l'État n'en avait pas moins le bénéfice [2]. De même, l'annonce de mauvais présages (*obnuntiatio dirarum*) était, par elle-même, un mauvais présage dont il fallait tenir compte, avant toute vérification. Lorsque C. Ateius essaya de retenir par ce moyen Crassus partant pour l'Orient, on le soupçonna d'avoir inventé les *diræ* pour le besoin de sa cause, mais on n'en crut pas moins que Crassus s'était perdu pour avoir méprisé cet avertissement [3].

Au fond, la superstition latine, peu curieuse de théorie, n'apportait en ceci d'autre logique qu'une foi enracinée au pouvoir magique des formules [4]. Cette foi, qui se rencontre chez tous les peuples, était plus vivace peut-être en Italie qu'ailleurs, et il en resta quelque chose dans l'attachement des Romains à leurs formules juridiques et liturgiques. De même qu'en prononçant, par exemple, une imprécation, on modifie l'avenir dans un certain sens, en vertu de la puissance inhérente aux paroles employées, de même, avec une

1) Plut., *Numa*, 15. — 2) Liv., X, 40. Dion. Hal., II, 6. — 3) Cic., *Divin.*, I, 16. — 4) Cf. Plin., XXVIII, § 10. Le goût des Italiotes pour les pratiques de la magie avait frappé les Grecs, qui ont placé Circé en Italie et fait descendre de Circé les œkistes de Tusculum, Préneste, Ardée, Antium, etc.

formule déclinatoire, on écarte la forme que l'*omen* tendait à donner à l'avenir. Cette fin de non-recevoir produit le même effet qu'une prière exaucée.

La croyance à l'efficacité intrinsèque des mots explique les précautions infinies par lesquelles les Romains cherchaient à attacher à leurs personnes, à leurs actes et à leurs propriétés, une influence heureuse. Le nom constituait pour un individu un *omen* persistant qu'il importait de bien choisir. Aussi dit-on que les femmes prenaient volontiers le nom de Gaia Cæcilia, « à titre de présage heureux [1] », parce qu'il avait été porté par la femme de Tarquin l'Ancien. Une tradition affirmait qu'Hercule, ayant à choisir, pour présider à son culte, entre les Potitii et les Pinarii, avait préféré les premiers, à cause de l'*omen* [2]. Les cités, comme les individus, subissaient l'influence de leur nom. Ceux qui entendaient ces finesses avaient découvert que si Rome ne s'appelait pas Romula, c'est que Romulus n'avait pas voulu attacher à son œuvre un nom à forme diminutive [3]. Il paraît que les Romains poussaient le scrupule jusqu'à modifier les noms des villes grecques tombées en leur pouvoir, quand ceux-ci offraient en latin des consonances de mauvais augure. Μαλέεις serait ainsi devenu *Beneventum* [4]; Ἔγεστα, en Sicile, *Segesta* [5]. Le nom de Ἐπίδαμνος aurait été remplacé par celui d'une localité voisine, *Dyrrhachium* [6]. Dans la conversation, on évitait les mots malheureux au moyen d'équivalents et de périphrases [7].

La divination « domestique (οἰκοσκοπικόν) » des Grecs [8] tenait aussi compte de ces minuties, et Théophraste n'eut pas besoin de venir en Italie pour y copier d'après nature le portrait du superstitieux ; mais, à Rome, le souci des *omina* se révélait jusque dans les actes publics. Les formules employées par la

1) Paul., p. 95, s. v. *Gaia*. — 2) Serv., *Æn.*, VIII, 269. — 3) Paul., p. 268, s. v. *Romam*. — 4) Plin., III, § 105. Fest., p. 340. s. v. *Segesta*. — 5) Fest., *ibid.* — 6) Fest., *ibid.* — 7) Cf. l'*euphémisme* des Grecs. — 8) Voy. vol. I, p. 146 sqq.

liturgie et par la science juridique, le texte même des prescriptions légales, portent des traces évidentes du soin avec lequel les rédacteurs ont évité les mots qui, selon l'expression vulgaire, « portent malheur », et prodigué, au contraire, les euphémismes. Lorsqu'un magistrat prononçait une sentence capitale, il déclarait que le condamné « paraissait s'être aventuré (*parum cavisse videri*) [1] ».

L'autorité publique tenait aussi grand compte de la valeur des noms propres. Les magistrats qui procédaient à des levées militaires, au recensement, ou à la fondation d'une colonie, avaient soin d'inscrire en tête des listes des noms de bon augure, comme Valérius, Salvius, Statorius[2]. Quand les censeurs affermaient le domaine public, ils commençaient par mettre en adjudication le lac Lucrin « pour cause d'heureux présage (*lucrum*) [3] ». Il en était de même pour l'appel des votes dans les comices, où le nom de la centurie prérogative, combiné avec celui du premier citoyen votant, constituait un *omen* applicable au sujet en délibération[4]. La règle générale était que « des présages sont attachés d'ordinaire aux débuts[5] ». Ce principe, qu'Ovide fait énoncer par Janus, explique du même coup comment Janus, le dieu des commencements, celui dont le nom figurait au début de toutes les invocations[6], a pu garder un rang si élevé dans une cité qui ne lui avait ni ouvert le Capitole, ni donné de flamine spécial.

Au cours des cérémonies religieuses, le rituel, tel qu'il avait été réglé par les pontifes, prenait des précautions contre les paroles de mauvais augure. Non seulement il les

1) Fest., p. 238, s. v. *Parum*. Cf. J. Fallati, *Ueber Begriff und Wesen des rœmischen Omens und über dessen Beziehung zum rœmischen Privatrecht*. Tübingen, 1836. — 2) Cic., *Divin.*, I, 45 ; II, 40. Tac., *Hist.*, IV, 53. — 3) Paul., p. 121, s. v. *Lacus*. — 4) Voy. l'exemple de l'année 308 av. J.-C. pour les comices curiates (Liv., IX, 30). — 5) Ovid., *Fast.*, I, 178. — 6) Cic., *Nat. Deor.*, II, 27. Varr. ap. Augustin., *Civ. Dei*, VII, 9.

bannissait de ses formules, mais il voulait que l'officiant eût la tête couverte d'un voile et qu'on fît silence autour de lui [1], afin que nul présage fâcheux ne pût frapper ses oreilles ou ses regards. Au commencement du sacrifice, les hérauts criaient au peuple : *Favete linguis* [2] ; et, de peur que quelque imprudence ne fût commise, on couvrait avec le son des flûtes les bruits qui aurait pu compromettre la marche correcte de la cérémonie [3].

La divination ominale a donc reçu, de cete manière, une sorte de consécration officielle : elle a même pénétré dans l'art augural qui, comme nous le verrons plus loin, exigeait pour la prise des auspices le silence absolu et reconnaissait la valeur prohibitive des *diræ obstrepentes* ou bruits accidentels survenus pendant l'auguration. Cependant, elle n'a point pris rang parmi les méthodes divinatoires pratiquées par les augures, en ce sens que les signes fortuits n'ont jamais été considérés par eux que comme des influences perturbatrices et non comme des signes convenus de la volonté divine [4].

Ni les Romains, ni les Grecs, n'ont essayé d'établir une classification raisonnée des *omina*. Ils distinguaient simplement les *omina* favorables (*bona-fausta-accepta-læta*), et les défavorables (*mala-infausta-adversa-obscœna*). Il n'est pas facile, en effet, de dégager, dans ces caprices de l'imagination, le trait caractéristique sur lequel doit reposer une classification naturelle.

L'élément nécessaire de tous les présages fortuits, quel que soit l'objet extérieur ou le prétexte qui les fait naître, est le

1) Serv., *Æn.*, III, 407.— 2) Cic., *Divin.*, II, 40. Plin., XXVIII, § 11. Paul., p. 88, s. v. *Faventia.* — 3) Plin., *ibid.* Cic., *Divin.*, I, 45. *Tuscul.*, IV. 2. — 4) L'Etat n'a pas empêché les particuliers de transformer certaines chapelles en oracles clédonistiques, à la mode grecque que Cicéron [*Divin.*, I, 46] appelle, sans y regarder de trop près, *mos veterum;* mais ces pratiques sont restées en dehors de la divination officielle.

travail spontané de l'intelligence qui les trouve en détournant le sens des paroles entendues. Il faut donc distinguer deux cas; l'un, dans lequel, les paroles entendues n'ayant aucun sens favorable ou défavorable, l'*omen* est pour ainsi dire créé de toutes pièces par l'observateur; l'autre, dans lequel le caractère de l'*omen* est déterminé par le caractère agréable ou triste des mots et des phrases d'où il est tiré.

Toutes les variétés de présages ominaux rentrent dans ces deux catégories. La première n'a point de limites; elle peut contenir autant d'espèces de présages qu'il y a d'associations d'idées possibles, c'est-à-dire une diversité infinie qui échappe à toute règle générale. Les Romains ne se demandaient pas si l'esprit de l'observateur n'était pas éclairé par une lumière intérieure et si la même divinité qui posait l'énigme ne suggérait pas aussi la réponse. Rien ne garantissait la vérité du présage, et pourtant on y avait une confiance entière, parce que, une fois exprimé et accepté, vrai ou faux, il devenait lui-même la matière d'un *omen* de la seconde catégorie. Cette seconde catégorie satisfait mieux la raison; la matière du présage y a déjà une valeur propre, et l'interprétation n'en est point absolument arbitraire. Il arrive même parfois que les paroles entendues ont la forme que leur conservera l'interprétation, sous un déguisement qui suffit à les travestir. Tel est le fameux jeu de mots que Crassus, prêt à s'embarquer à Brundisium, eut le tort de ne pas comprendre. Pendant que son armée faisait les préparatifs de départ, un marchand de figues criait à tue-tête : « figues de Caunes (*Cauneas*) ! » ce qu'il eût fallu interpréter : « *Cave ne eas* », garde-toi d'aller affronter les Parthes [1]. Au moment de partir pour la Macédoine, Paul-Émile entendit prophétiser la chute de Persée par sa petite fille qui pleurait la mort de son chat, appelé *Persa* [2].

1) Cic., *Div.*, II, 40. Plin., XV, § 83. — 2) Cic., *Div.*, I, 46. Val. Max., I, 1, 3.

Comme l'interprétation dépend, dans une certaine mesure, des données, on pouvait faire naître artificiellement des présages favorables. Aussi, dans les cérémonies religieuses et civiles, les prières, les acclamations, les vœux, étaient formulés de manière à remplir l'esprit des auditeurs de pronostics heureux.

Nous avons cherché jusqu'ici à concentrer l'attention sur l'*omen* parlé, le seul qui réponde à ce terme pris dans son sens propre ; mais il faut au moins indiquer de loin le domaine indéfini qui reste encore à la divination ominale, en dehors des allusions fournies par le langage. « Si nous acceptons l'*omen* tiré des paroles, dit Cicéron, alors il nous faudra observer et le heurt du pied, et la rupture d'une courroie, et les éternuements ». Sans doute. La superstition populaire ne connaissait point ces dédains philosophiques et tirait parti des incidents en apparence les plus insignifiants. Tout ce que la langue flexible des Grecs rangeait sous des titres divers et résumait au besoin dans le terme générique de *symbolomancie*[2], tout ce que peut offrir de rapprochements imprévus l'inépuisable fécondité du hasard, se rassemble et se confond dans la divination ominale des Latins.

Les deux catégories proposées plus haut comme divisions pour les *omina* parlés s'appliqueraient également bien aux autres présages fortuits. En effet, ou bien l'incident visé a un sens propre qui en règle l'interprétation, ou il ne signifie rien par lui-même. La part d'initiative laissée à l'observateur varie donc dans les mêmes proportions que pour les présages oraux.

Enfin, on pourrait ouvrir une classe à part pour les incidents fortuits qui servent de prétexte à des présages oraux et se trouvent modifiés par leur combinaison avec ceux-ci. Tout

1) Cic, *Divin.*, II, 40. — 2) Voy. vol. I, p. 119-122. 149.

le monde connaît l'à-propos avec lequel Jules-César, débarquant en Afrique, rassura ses soldats effrayés de l'avoir vu trébucher, en s'écriant : « Maintenant, je tiens l'Afrique ! » Julien se souvint de ce trait d'esprit, qui devait servir encore à Guillaume le Conquérant. Un jour qu'il s'exerçait avec ses troupes à Lutèce, son bouclier se rompit et il ne lui resta dans les mains que la poignée : « Que personne n'ait peur ! s'écria-t-il. Je tiens ferme ce que j'avais en main[1] ». Le présage fondé sur un incident fâcheux se trouve ainsi retourné en sens contraire par une interprétation qui n'aurait aucune valeur si elle était faite après coup, mais qui, en raison de sa spontanéité même, devient un *omen* supérieur au premier. La promptitude de la repartie lui donne le caractère fortuit, imprévu et impossible à prévoir, qui est l'essence même des *omina*.

L'usage finit par donner à ce terme technique une extension illimitée, et on le trouve appliqué dans des cas où le hasard n'a que faire. Il désigne souvent cette influence, bonne ou mauvaise, attachée par la coutume à certains jours, à certains arbres, à certains animaux. C'est dans ce sens impropre que le rédacteur du calendrier de Préneste emploie le mot, quand il défend de faire entrer dans le temple de Carmenta aucun *omen morticinum*[2]. Enfin, non content de comprendre sous ce vocable indéterminé tout ce qui n'était point classé sous un titre quelconque, on appela souvent *omen* le sens des prodiges et des auspices[3]. A plus forte raison pouvait-on désigner ainsi l'espèce particulière de présages fortuits dont il nous reste à parler, les présages cléromantiques ou *Sorts*.

1) Amm. Marc., XXI, 2, 2. Frontin avait déjà écrit là-dessus un chapitre intitulé *De dissolvendo metu quem milites ex adversis conceperint ominibus* (*Strateg.*, I, 12). — 2) Kal. Prænest., 11 *Jan.* — 3) Serv., *Æn.*, III, 246 ; IV, 340.

§ II. — LES SORTS.

En parlant de la cléromancie hellénique, nous avons eu occasion de remarquer combien certains procédés de la divination par les *sorts* diffèrent peu des présages fortuits tirés du langage [1]. C'est, de part et d'autre, la parole humaine conduite par le hasard providentiel et donnant, par voie d'allusion aux circonstances présentes, des clartés soudaines, des révélations que le travail de l'observateur fait sortir des mots les plus insignifiants. Seulement, dans la divination par les sorts, la parole est écrite, ou le hasard l'écrit avec des lettres mises à sa disposition, et la spontanéité de l'être parlant est remplacée par une agitation mécanique. Cette opération, voulue par l'observateur, introduit pourtant entre les *omina* et les *sorts* une différence considérable qu'avait soin de relever la théologie augurale. Tandis que les premiers sont des signes qui s'offrent d'eux-mêmes (*oblativa*), et touchent de près aux prodiges, les seconds sont des signes obtenus après demande (*impetrita*), par voie d'expérimentation, et ressemblent, sous ce rapport, aux auspices [2]. En un mot, le hasard produit librement les uns : il est lié, pour les autres, à certaines conditions établies à l'avance.

La langue des sorts est nécessairement plus pauvre, moins souple, moins fertile en surprises que celle des *omina ;* elle ne dispose que de moyens restreints, connus à l'avance, et ses indications ne s'adaptent pas sans effort aux circonstances. En effet, l'*omen* ne s'impose pas à l'attention ; souvent même, on ne lui reconnaît qu'après coup, et trop tard pour en profiter, le caractère fatidique ; par conséquent, celui qui en tire parti le fait spontanément, comme d'instinct,

1) Voy. vol. I, p. 195. Sur les *sortes* = *oracula* cf. vol. II, p. 228. — 2) Voy. ci-dessous, p. 160.

tandis que celui qui consulte les *sorts* attend d'eux une réponse et s'ingénie à mettre cette réponse en rapport avec sa demande.

Mais, d'autre part, les sorts, attachés à des objets palpables, consultés suivant un rite défini que quelques cérémonies suffisaient à rendre solennel et en un lieu consacré, étaient mieux faits pour donner satisfaction au sentiment religieux qui, dans les pratiques divinatoires, s'ajoute à la curiosité. Les rustiques populations du Latium, qui n'avaient pas su fixer dans un oracle les révélations de Faunus, parce que ces révélations n'avaient point d'instrument matériel, firent avec les *sorts* des oracles véritables, les seuls qu'ait enfantés le sol de l'Italie[1].

On peut adjuger à la divination italique les sorts de Cære, la patrie des « cérémonies » romaines, et ceux de Falérics. Cære était une vieille cité pélasgique (Agylla), et Falérics une ville à demi-sabine. Elles avaient été conquises par les Étrusques, mais avaient gardé quelque chose de leurs rites nationaux[2]. Les sorts qu'elles possédaient ne nous sont connus que par les incidents prodigieux dont ils furent l'occasion. C'étaient des tablettes réunies en faisceau par des bandelettes et portant des inscriptions qui devenaient prophétiques par le seul fait qu'elles étaient tirées au sort. En 218, à Cære, et l'année suivante, à Falérics, les sorts parlèrent spontanément. Ceux de Cære furent trouvés dégagés du lien qui les groupait[3], et comme sans doute on n'avait pas su distinguer l'avertissement que portait avec lui ce désordre surnaturel, le même prodige, renouvelé à Falérics, s'était complété par la chute d'un sort isolé, lequel portait cette phrase facile à com-

1) A Rome, les *ancilia* de Mars déposés dans la *Regia* constituent une sorte d'oracle, qui parle spontanément au moyen de signes prodigieux (*ancilia moventur*. Liv., *Epit.*, 68. Obseq., 44). Il en est de même pour la lance du dieu (Gell., IV, 6, 2. Obseq., 36. 44. 47. 50. Dio Cass., XLIV, 17).— 2) Voy. ci-dessus, p. 16. — 3) Liv., XXI, 62. Cf. Sidon. Apollin., *Carm.*, IX, 187.

prendre au moment où Hannibal approchait de Trasimène : « Mars brandit son dard[1] ».

Ces deux oracles n'apparaissent qu'à cet instant dans l'histoire, à moins qu'on ne veuille identifier avec l'un d'eux ce problématique « oracle de Téthys » qu'envoie consulter en Étrurie le roi albain Tarchétius[2]. Il ne serait pas impossible d'arriver à identifier les divinités, d'ailleurs inconnues[3], auxquelles était confiée la garde des sorts de l'Étrurie avec la Fortune, et celle-ci avec Téthys, qui doit être, comme son époux l'Océan, « l'origine de toutes choses[4] »; mais il est plus facile encore de négliger un renseignement sans garantie, emprunté à un récit que Plutarque lui-même trouve ridicule. Nous n'avons donc rien de plus à dire sur l'origine évidemment archaïque de ces sorts, qui sont antérieurs peut-être à l'invasion des Rasènes en Toscane.

La légende prénestine croyait savoir, au contraire, d'où venaient les sorts qui faisaient la gloire de Préneste. Pour mieux affirmer le droit inaliénable de la cité pélasgique sur ces précieux instruments de divination, elle les faisait sortir des entrailles mêmes du sol. « Voyons, dit Cicéron, ce qu'on dit de la découverte de ces sorts fameux. Les archives des Prénestins affirment qu'un citoyen honorable et distingué, Numérius Suffucius, recevait dans des songes répétés et, sur la fin, menaçants, l'ordre d'entailler un rocher en un

1) Liv., XXII, 1. Plutarch., *Fab.*, 2. — 2) Τηθύος ἐν Τυρρηνίᾳ χρηστήριον (Plutarch., *Romul.*, 2). Klausen (*Aeneas*, p. 772) propose l'explication suivante. Mater Matuta, honorée à Pyrgi (le port de Cære), ressemble à la Fortune mère de Préneste, nourrice de Jupiter. Les Phocéens qui fréquentaient Pyrgi ont pu l'identifier avec Leucothéa, leur patronne, et Leucothéa mène à Téthys qui, en qualité de nourrice de Junon (Hom., *Iliad.*, XIV, 202. 302), est un équivalent à peu près exact de Matuta et de Fortuna. L'oracle de Téthys serait donc celui de Cære. — 4) Peut-être ces *deæ Tenitæ* dont parle Paul Diacre (p. 368, s. v. *Tenitæ*) *sortium deæ, dictæ quod tenendi haberent potestatem*, ou plutôt ainsi nommées de la bandelette (*tænia*) qui entourait ou enfilait les sorts. — 5) Hom., *Iliad.*, XIV, 246.

certain endroit. Effrayé par ces visions, il brava les railleries de ses concitoyens et se mit à l'œuvre. On vit alors s'élancer par la brèche des sorts qui portaient, gravés sur bois de chêne, les caractères de l'alphabet primitif. Ce lieu forme aujourd'hui un enclos consacré près du sanctuaire de Jupiter-Enfant, qui est représenté à côté de Junon, sous les traits d'un nourrisson à la mamelle, dans le giron de la Fortune, chaste objet du culte des matrones. Au même moment, au lieu où s'élève maintenant le temple de la Fortune, un olivier laissa échapper, dit-on, des ruisseaux de miel, et les haruspices déclarèrent que ces sorts jouiraient d'une immense réputation. Sur leur ordre, on fit avec l'olivier un coffre et l'on y déposa les sorts que l'on tire aujourd'hui sur l'invitation de la Fortune [1]. »

La divinité qui présidait à l'oracle était, sous les traits de *Fortuna Primigenia*, la mère commune des dieux et des hommes, la Terre, être primordial, « support[2] » et origine de l'univers entier, dont les multiples attributs s'éparpillent en sens divers et qui, même réduit à l'état d'être abstrait, identique avec la Destinée, est encore, comme tel, antérieur au plus glorieux des couples divins bercé sur ses genoux. Le culte de la Fortune, qui fut introduit à Rome par Servius Tullius, est un des plus anciens que l'on signale dans les religions de l'Étrurie, de la Sabine, de l'Ombrie et du Latium. Le titre de *Primigenia* que porte la Fortune de Préneste indique assez la haute antiquité que la tradition reconnaissait à ce type divin et, par surcroît, à son culte. Aussi Jupiter lui-même, le « dieu père », n'était-il à Pré-

1) Cic., *Divin.*, II, 41. — 2) Le nom de *Fors, Fortuna*, pourrait être rapporté au radical de *fer*-(φέρω pris dans le sens de *porter* quand il s'agit de la Terre, d'*apporter* quand le concept du Destin se substitue au type primitif. Cf. *Feronia, Furina*, etc.). Sous le nom d'*Ops*, source de la richesse, la terre se rapproche de la Fortune, surtout de cette Τύχη de Thèbes qui portait Plutus sur ses genoux (Pausan., IX, 16, 2).

neste qu'un enfant suspendu encore au sein maternel.

Cependant, si la Fortune tenait le premier rang dans son temple, Jupiter-Enfant n'était pas exclu de toute participation au ministère de l'oracle. Ceux qui venaient consulter les sorts lui rendaient hommage, et il est même probable qu'avec le temps et le progrès des idées religieuses, les rôles se trouvèrent intervertis. Jupiter, assimilé au Zeus des Grecs, omniscient et premier auteur de toute révélation, dut être considéré comme le véritable directeur des sorts. Le jour des consultations publiques, les magistrats de Préneste lui immolaient un veau [1], et, dans des inscriptions qui ne datent, il est vrai, que du IIIe siècle de notre ère, on le trouve qualifié d'*Arkanus* [2] ou dieu de l'Arche (des sorts). La Fortune aurait été, dans ce système, la dispensatrice des révélations de Jupiter.

En tout cas, la Fortune était bien la gardienne des sorts, et l'on ne devait y toucher, dit Cicéron, que « sur son invitation [3] », c'est-à-dire que les consultants devaient, au préalable, obtenir l'assentiment de la déesse. Cette épreuve préliminaire se retrouve dans les rites des oracles grecs, et pouvait consister simplement en un sacrifice dont l'efficacité était appréciée suivant les règles ordinaires; mais la foi latine aimait les signes évidents, et il est à croire qu'à Préneste, comme à Antium, l'agrément de la déesse était manifesté par un mouvement de sa statue [4]. On faisait alors remuer et tirer de l'arche, par la main d'un enfant, les planchettes miraculeuses [5].

L'oracle ne s'ouvrait pas en tout temps, ni pour tout le monde. La Fortune pouvait toujours accueillir, à son gré, les

1) KAL. PRÆNEST., *III Id.*, *April.* — 2) ORELL., 2391. 3045. On voit quelque chose d'analogue à Dodone, où la révélation de Zeus remplace ou tout au moins prime la révélation tellurique, Gæa disparaissant derrière le type plus jeune de Dioné. — 3) CIC., *ibid.* — 4) Voy. ci-dessous. — 5) CIC., *ibid.*

consultations extraordinaires; mais il n'y avait de consultation publique, régulière, qu'une fois l'an, au mois d'avril[1]. On célébrait alors, en l'honneur de la Fortune et de Jupiter, une fête de deux jours, et la déesse décidait elle-même lequel de ces deux jours devait être affecté au service de l'oracle[2].

Les Romains virent longtemps d'un œil d'envie la vogue de l'oracle prénestin. Ils avaient bien chez eux des Fortunes de toute espèce, décorées d'épithètes variées, mais pas une à qui on pût demander des révélations. Aussi hésitaient-ils entre leur foi, qui les attirait à Préneste, et la crainte d'ajouter encore à l'orgueil d'une cité rivale. L'État ne prétendait point gêner la dévotion des particuliers; mais lorsque, dans la première guerre punique, le consul Lutatius Cerco (241) voulut consulter les sorts de Préneste, il en fut empêché par une décision du Sénat, lequel estimait « qu'il fallait administrer la République sous les auspices nationaux et non pas sous des auspices étrangers[3] ».

Le Sénat changea d'avis durant la seconde guerre punique. Il jugea prudent de ne pas tenir rigueur à une Fortune qui protégeait visiblement ses adorateurs, comme on l'avait vu à la belle défense de Casilinum (216), où les Prénestins avaient lassé la patience d'Hannibal[4]. Désormais, les magistrats romains et les ambassadeurs ou princes étrangers purent aller prier et sacrifier à Préneste pour le salut du peuple romain. En 204, le consul P. Sempronius Tuditanus, au moment de livrer bataille à Hannibal, voua à Fortuna Primigenia un temple qu'il construisit, en effet, sur le Quirinal[5].

1) Ces usages se retrouvent dans les rites de l'oracle de Delphes, où le mois Bysios se trouve aussi à l'époque du renouveau (Voy. vol. III, p. 84). — 2) Kal. Praenest., *ibid.* — 3) Val. Max., *Epit.*, I, 3, 2. M. E. Fernique a retrouvé, en 1877, à Préneste, une inscription ainsi conçue : C. LVTATIVS CERCO Q[*uaestor*] (*Rev. archéol.*, avril 1878). — 4) Liv., XXIII, 10. — 5) Liv., XXXIX, 36 ; XXXIV, 53.

La guerre Sociale et la guerre civile entre Sulla et le parti de Marius causèrent, à Préneste et à son oracle, de grands dommages matériels. Marius le Jeune s'y étant enfermé, la ville fut prise d'assaut par Sulla, et le temple ne fut sans doute pas épargné. Mais Sulla, qui aimait à se donner pour le favori de la Fortune, répara ce tort involontaire. Le temple fut restauré et orné d'un pavé en mosaïque d'invention nouvelle[1]. C'est sans doute à la même époque que la statue de la Fortune reçut cette dorure magistrale dont le souvenir resta dans l'industrie des batteurs d'or[2].

Restaurer le temple était facile, mais le scepticisme commençait à faire le vide autour de cette statue si bien dorée. Il y avait longtemps que le spirituel railleur Carnéade avait plaisanté sur la bonne fortune des gens qui trouvent la Fortune à Préneste[3], et ce ton était devenu celui de la bonne compagnie. A défaut de dialectique, disait Cicéron, « le bon sens ordinaire a déjà percé à jour cette espèce de divination. La beauté du temple et l'antiquité de l'institution conservent encore aux sorts de Préneste une certaine notoriété, et cela dans les basses classes ; car quel est le magistrat ou l'homme marquant qui a recours aux sorts ? » Le philosophe demandait : « Comment ces sorts ont-ils été placés en cet endroit? Qui a coupé ce bois, l'a raboté et gravé? » et la foi de l'ignorant s'en allait au contact de cette incrédulité. Les moins curieux de philosophie se souvenaient que la Fortune avait bien mal protégé ses adorateurs contre les vengeances de Sulla. On sentait venir le déclin de cette vieille renommée. Strabon dit simplement, en parlant de Préneste : « Là, est ce temple de la Fortune, si fameux par ses oracles[4] ». Des

1) PLIN., XXXVI, § 189. Pour tous détails sur le T. de la Fortune et ses ruines, voy. le livre de E. FERNIQUE, *Etude sur Préneste, ville du Latium*. Paris. 1880. — 2) PLIN., XXXIII, § 61. — 3) CIC.. *Divin.*, II, 41. — 4) STRAB., V, 3, 11.

clientes comme la Cynthie de Properce[1] ne suffisaient pas à ramener les beaux jours d'autrefois.

Mais, comme nous avons eu souvent occasion de le remarquer, le scepticisme général qui, aux abords de l'ère chrétienne, frappe de langueur tous les instituts mantiques ne fut qu'une halte entre deux périodes de foi. Le rationalisme philosophique n'avait triomphé un instant des mythes nationaux que pour succomber à son tour sous le débordement des superstitions apportées dans le monde gréco-romain par tous les peuples d'alentour. Bientôt des rites nouveaux réveillent les imaginations assoupies, et parfois les vieux cultes eux-mêmes reprennent vigueur.

Déjà, sous le règne de Tibère, l'oracle de Préneste était assez fréquenté pour inquiéter le prince, qui ne craignait rien tant que les complots suggérés et encouragés par des prophéties. Pendant une grave maladie qui le retint quelque temps dans les environs[2], Tibère soupçonna ou peut-être apprit que l'on posait à la Fortune des questions indiscrètes. Un jour, il fit mettre les scellés sur l'arche des sorts et apporter le tout à Rome; mais, quand il ouvrit le coffre, les sorts avaient disparu, et ils ne redevinrent visibles que l'arche une fois reportée dans le temple. Effrayé d'un prodige qu'aurait pu lui expliquer un disciple de Carnéade, il cessa de rien entreprendre contre la « majesté des sorts Prénestins[3] ». Domitien, superstitieux et timoré, allait, au commencement de chaque année, se recommander à la Fortune de Préneste qui « lui fit chaque fois une réponse encourageante et toujours la même, sauf la dernière année où le sort rendu fut des plus lugubres et parlait de sang[4] ». L'oracle se maintint en crédit dans les siècles suivants, renouvelant au besoin ses procédés pour les accommoder au goût

1) Propert., *Eleg.*, II, 33, 2. — 2) Gell., XVI, 13, 5. — 3) Suet., *Tiber.*, 63. — 4) Suet. *Domit.*, 15.

du jour. A une époque où l'*Énéide* passait moins pour un chef-d'œuvre humain que pour un livre inspiré et où les « Sorts virgiliens » étaient à la mode, la Fortune se servit, pour répondre, des vers de Virgile. Elle appliqua à Alexandre Sévère, menacé par la jalousie de son terrible cousin Héliogabale, le mot mélancolique d'Anchise : « Si tu parviens à forcer la rigueur des destins, tu seras Marcellus ![1] »

Des inscriptions, ayant appartenu à des ex-votos, attestent que, vers ce même temps, le culte de Fortuna-Primigenia était toujours en honneur[2]. Au delà, l'histoire perd la trace de cette vieille institution, mais elle la suit assez loin pour constater que l'oracle prénestin s'est défendu contre l'oubli plus longtemps que l'oracle rival d'Antium.

La Fortune d'Antium avait eu pourtant son moment de vogue, moment dont le souvenir est resté impérissable dans les vers d'Horace. A celle qui n'avait été, durant de longs siècles, que la protectrice d'un nid de pirates, le poète demande d'étendre sa protection sur Auguste et les armes romaines, jusqu'aux confins de l'Univers[3]. Cette Fortune idéale et abstraite, devant laquelle tremblent toutes les nations, ne ressemble guère au couple des deux Fortunes sœurs qui rendaient des oracles à Antium. Il est inutile de chercher si ces deux personnifications de la Fortune ont été associées par la fusion de deux cultes distincts ou si ce sont deux aspects séparés par l'analyse. L'une pouvait être belliqueuse et l'autre pacifique ; mais toutes deux présidaient aux sorts divinatoires, et Martial les appelle, à ce point de vue, « les sœurs véridiques[4] ».

1) Lamprid., *Alex. Sever.*, 4. — 2) *Bullett. dell' Instit. di Corr. archeol.*, 1857, p. 71, 1859, p. 22. Willmanns, 1800. — 3) Hor., *Od.*, I, 35. — 4) Martial., V, 1, 3. Cf. Orelli, 1738-1740. Stace (*Silv.*, I, 3, 79) paraît croire que la Fortune est également double à Préneste. Ce doit être une confusion opérée dans son esprit par le souvenir d'Antium et favorisée par l'association de Fortuna-Primigenia avec Junon.

A vrai dire, nous sommes mal renseignés sur la façon dont elles rendaient leurs oracles. Macrobe compare les rites d'Antium à ceux de l'oracle d'Héliopolis, où la statue du Soleil était portée en grande pompe et dirigeait elle-même ses porteurs[1] : « De même, dit-il, nous voyons, à Antium, les statues des Fortunes se déplacer pour rendre des oracles[2] ». Cette méthode fait bien au hasard la part qui lui revient dans tous les oracles de la Fortune, mais elle n'eût point donné des *sorts*, tels qu'on les entendait en Italie, et d'ailleurs, elle est trop fétichiste pour être issue des religions italiques. Il est probable que ces mouvements imprimés aux statues avaient pour but de leur faire désigner automatiquement des sorts étalés devant elles ou mis à leur portée par un moyen quelconque.

Antium, plusieurs fois vaincue et humiliée par les Romains, qui ornèrent leur tribune avec les éperons (*rostra*) de ses vaisseaux, était, sous l'empire, un lieu de plaisance, couvert d'élégantes villas. Les riches particuliers, et même les Césars, y venaient respirer un air dont on vantait la salubrité. On ne pouvait se sentir plus à l'aise que sous la protection de la Fortune et d'Esculape. Car Esculape y avait aussi un temple et peut-être un oracle.

Les sorts d'Antium durent à ces circonstances quelques consultations d'éclat. L'ode d'Horace paraît avoir été composée à l'occasion d'une visite faite par Auguste au sanctuaire. Caligula fut averti par les Fortunes « de se méfier de Cassius[3] », ce qui aurait causé la perte du proconsul d'Asie, Cassius Longinus, si le poignard de l'obscur Cassius Cherea ne fût intervenu à temps. Quelques ex-votos [4] et le texte de Macrobe, cité plus haut, sont les seuls débris de l'histoire postérieure de l'oracle.

1) Voy. vol. III, p. 401. — 2) Macrob., *Sat.*, I, 23, 13. — 3) Suet., *Calig.*, 57. — 4) Orelli, 1738-1740.

Des tablettes de bronze oblongues, percées d'un trou qui permettait de les enfiler dans une cordelette, à la façon des sorts étrusques, et portant des réponses banales, rédigées en latin archaïque, sur un rythme approchant de l'hexamètre, nous ont conservé un spécimen de ces sorts sur lesquels vivaient les oracles italiques [1]. Les uns ont cru reconnaître dans ces textes les sorts prénestins, d'autres, les sorts d'Antium ; le dernier éditeur, se fondant sur le fait qu'ils ont été trouvés à une assez faible distance de Padoue, en fait hommage à un troisième oracle cléromantique, celui de la fontaine Aponine, ou fontaine de Géryon, près de Patavium [2].

Patavium, qu'on disait fondée par le Troyen Anténor, était assez riche en légendes grecques pour que l'on ne s'étonne pas d'y rencontrer le souvenir de Géryon, ou plutôt la trace d'Hercule, le ravisseur de ses bœufs. Hercule y était passé

1) Ces sorts, au nombre de 17, se trouvent dans le recueil d'Orelli (n. 2485) et ont été insérés, sous une forme plus correcte, par M. Th. Mommsen, dans le premier volume du *Corp. Inscr. Latin.*, p. 267-270. Ce sont des banalités formulées en un style qui imite tant bien que mal la langue d'Ennius, avec force solécismes et fautes de quantité. Les voici, à titre de curiosité :

1. *Corrigi vix tandem quod curvum est factum crede.*
2. *Credis quod deicunt, non sunt ita, ne fore stultu'.*
3. *De incerto certa ne fiant, si sapis, caveas.*
4. *De vero falsa ne fiant, judice falso.*
5. *Est equos perpulcer, sed tu vehi non potes istoc.*
6. *Est via fertilium... qua vi... sequi non est.*
7. *Formidat omnes, quod metuit, id sequi satius est.*
8. *Homines multi sunt, credere noli.*
9. *Hostis incertus de certo nisi caveas.*
10. *Jubeo et uti, si sic fecerit, gaudebit semper.*
11. *Laetus lŭbens petito quod dabitur, gaudebis semper.*
12. *Non sum mendacis quas dixti, consulis stulte.*
13. *Nunc me rogitas, nunc consulis, tempus abit jam.*
14. *Permultis prosum, ubei profui, gratia nemo.*
15. *Postquam ceciderunt sei sum, consulis tunc me.*
16. *Quod fugis, quod jactas, tibi quod datur spernere nolei.*
17. *Qui petis post tempus consilium, quod rogas non est.*

2) Aujourd'hui *Abano*.

deux fois, poussant devant lui ce troupeau légendaire ; et, comme les sources thermales avaient été en tous lieux ouvertes par la main bienfaisante d'Hercule [1], c'est à lui sans doute que les Padouans se croyaient redevables des eaux médicinales de la fontaine Aponine [2].

Cette fontaine n'avait pas seulement des vertus médicinales. Une coutume, conforme aux idées de la race pélasgique, qui partout faisait de l'eau l'instrument ou le véhicule de la divination, y avait installé un oracle cléromantique, régi par un dieu local, Jupiter Aponus ou Apenninus, appelé aussi Jupiter Consultant (*consul* ou *Consulens*) [3]. L'oracle, quelle qu'ait été la date de sa fondation, jouissait d'une certaine notoriété au temps d'Auguste, car Tibère, allant en Illyrie, s'y arrêta et s'y laissa prédire sa grandeur future. Tout ce que nous savons des méthodes divinatoires employées à Padoue tient dans ces quelques lignes de Suétone : « Tibère, allant consulter l'oracle de Géryon, tira un sort qui lui disait d'aller, en guise de consultation, jeter dans la fontaine d'Aponus des dés en or ; il arriva que les dés jetés par lui amenèrent le maximum de points, et de nos jours encore, on les voit sous l'eau [4] ».

Il ressort de cette anecdote que l'oracle de Géryon était distinct de la fontaine, et que celle-ci était utilisée par l'oracle lui-même pour des consultations hydromantiques. Nous avons constaté, en parlant des usages grecs, que l'hydromancie ordinaire, celle qui n'a point recours aux enchantements magiques, n'est qu'une variété de la divination par les sorts [5], On peut voir, dans une scène que Plaute a empruntée à

1) Voy. vol. III, p. 313. — 2) Sur la fontaine Aponine, autrement dit, la source Aponus (ἄ-πονος, *qui supprime la douleur*), voy. Lucan., *Phars.*, VII, 193. Martial., VI, 42. Sil. Ital., XII, 218. Claudian., *Idyll.* VI (*Aponus*). Cassiod., *Var.* II, 39. Le nom paraît être d'origine grecque et avoir été latinisé par l'instinct populaire en *Aponinus*, ou mieux encore *Apenninus*, qui offrait un sens connu. — 3) Vopisc. *Firmus*, 3. — 4) Suet., *Tiber.*, 14. — 5) Voy. vol. I, p. 189.

Diphile, les amants de Casina mettre en loterie les faveurs de la belle et jeter des sorts dans un seau d'eau [1]. On racontait en Grèce que les Héraclides avaient tiré au sort les trois villes de Messène, Sparte et Argos, avec des boules de terre durcie, et que les boules des rivaux de Cresphonte s'étaient fondues dans l'eau [2]. Tibère avait, de la même façon, joué aux dés l'héritage d'Auguste et l'avait emporté sur la chance contraire. On peut donc supposer que l'oracle dit de Géryon faisait d'abord tirer un sort qui réglait le mode de consultation, et que la consultation définitive avait lieu à la fontaine Aponine.

L'incident rapporté par Suétone ne paraît pas avoir fait grand bruit : Lucain, Martial, Silius Italicus parlent des eaux thermales d'Aponus sans dire un mot de l'oracle. Quand on retrouve sa trace, à la fin du troisième siècle, il a, comme la Fortune de Préneste, échangé ses vieux sorts démodés contre les textes virgiliens. Lorsque Claude le Gothique le consulta, après quelques autres, pour savoir combien de temps il règnerait, l'oracle répondit : « Jusqu'à ce que le troisième été l'ait vu régnant sur le Latium ». Quant à la postérité de l'empereur, « à ceux-là, dit le sort, je n'impose ni temps, ni limites ». La destinée de Quintilius, frère de Claude, que celui-ci songeait à se donner pour collègue, devait ressembler à celle de Marcellus : « Les destins ne feront que le montrer à la terre [3] ». Aurélien, qui voulait grouper autour de son dieu Soleil les emblèmes de tous les autres cultes, eut l'idée de transporter les sorts Aponins, avec Jupiter-Consultant, dans le superbe temple qu'il édifiait sur le Quirinal [4]. Rome aurait été dotée ainsi d'un oracle où le zèle religieux de l'empereur aurait attiré la clientèle. Nous ne saurions dire si

1) Plaut., *Casin.*, II, Sc. 4-5. — 2) Pausan., IV, 3, 5. — 3) Treb. Poll., *Claud.*, 10. Les vers dans l'*Enéide*, I, 265. 278 ; VI, 869. — 4) Vopisc., *Firmus*, 3.

Aurélien mit son dessein à exécution. Il est possible qu'il en ait fait assez pour détruire l'oracle de Géryon sans avoir eu le temps d'installer celui du Quirinal. Claudien et Cassiodore, un païen et un chrétien, mentionnent ou décrivent la fontaine Aponine sans faire allusion à ses vertus fatidiques.

La source patavine n'était pas le seul oracle hydromantique que possédât l'Italie impériale. Le fleuve Clitumnus, à qui Virgile semble ne reconnaître que la propriété de blanchir la toison des troupeaux [1], était un dieu dispensateur de sorts prophétiques. Pline le Jeune emploie les plus fines couleurs de son style précieux pour peindre ces beaux lieux, ces eaux cristallines où se reflète l'image mouvante des frênes et des peupliers, et le vieux sanctuaire qui décore ce coquet paysage : « Là se voit Clitumnus lui-même, vêtu de la prætexte ; des sorts attestent la présence de la divinité et son pouvoir fatidique ». Tout un monde de baigneurs et d'âmes consolées avait passé par là et inscrit « sur toutes les colonnes, sur tous les murs » l'éloge du dieu [2].

Les rites employés à la fontaine de Padoue pouvaient s'appliquer là sans changement notable. En fait de consultations historiques, nous ne connaissons que celle de Caligula qui, « étant allé à Mevania, pour visiter le bois et le fleuve de Clitumnus, y reçut le conseil de compléter le corps de Bataves qui composait sa garde [3] ». Là-dessus, Caligula partit en toute hâte pour la Germanie, d'où il revint plus vite encore pour triompher des figurants qu'il avait apostés et battus à heure fixe. L'oracle de Clitumnus est de moitié dans ces rdiicules exploits, si l'on suppose que les prophètes prévoient les conséquences de leurs conseils ; et c'est la seule part que, faute de renseignements, nous puissions lui faire dans l'histoire de la divination.

En somme, les *sorts* de l'Italie tiennent bien peu de place

1)Virg., *Georg.*, II, 146. — 2) Plin., *Epist.* VIII, 8. — 3) Suet., *Calig.*, 43.

à côté des mantéions helléniques. Ils représentent une divination facile, mais triviale, et qui a pu se glisser jusque dans les sanctuaires de Dodone et de Delphes [1] sans y perdre sa grossièreté native. Le perfectionnement même de leur méthode tendit à les rendre inutiles. Pendant longtemps, leur puissance fatidique resta attachée à des amulettes miraculeuses ; puis, on jugea que le hasard providentiel pouvait tout aussi bien trouver ses allusions révélatrices dans des phrases gravées de main d'homme ; enfin, on livra au caprice de cette exégèse mystique les œuvres d'Homère et de Virgile. Mais, ces œuvres étant du domaine public et le hasard pouvant conserver en tous lieux sa clairvoyance, il n'était plus nécessaire d'aller chercher dans un lieu déterminé des ressources que l'on trouvait partout. Les oracles cléromantiques, en raison même de la facilité avec laquelle leurs procédés se détachaient de leur lieu d'origine, ne purent atteindre, ni en Grèce ni en Italie, à la haute fortune de certaines méthodes rivales, fixées au sol et tenues ainsi en dehors de l'usage vulgaire.

Les sorts italiques ont eu sur ceux de la Grèce cet avantage qu'ils n'avaient point à lutter contre la concurrence d'autres instituts indigènes. Ils sont restés les seuls oracles de la péninsule, et l'on s'en aperçoit encore à l'habitude qu'ont les auteurs latins de désigner même les oracles helléniques par le nom de *sortes*.

1) Voy. vol. II, p.304 et vol. III, p. 82 et 91 (en note).

CHAPITRE TROISIÈME

AUSPICES

Présages convenus à l'avance. — *Auspicium-avispicium*. — Extension de ce mode de divination. — Valeur technique des *auspicia* et des *auguria*. — Les augures Marses. — L'art augural des Sabins. — Auspices privés et auspices publics. — Le rituel augural ombrien d'après les *Tables Eugubines*. — Analogie constatée entre les institutions divinatoires italiques et la divination romaine.

La révélation directe, apportée par les voix divines et les présages fortuits, sont la part de la divination vivante et libre, c'est-à-dire, de celle qui n'est point immobilisée dans des formules toutes faites, des signes convenus et des interprétations obligatoires. L'imprévu, Providence ou hasard, incident commun ou prodige, en bannit la routine et ouvre à l'imagination des perspectives toujours nouvelles. Les auspices avaient un caractère tout opposé. C'étaient des signes demandés et obtenus dans des conditions déterminées, quelque chose de semblable aux mots d'une langue connue, dont l'interprétation a été arrêtée une fois pour toutes.

Le nom que leur donnait la langue latine ne met point en relief ce caractère essentiel. Il a été emprunté à la méthode la plus fréquemment employée pour les obtenir, à l'observation des oiseaux (*auspicium-avispicium*)[1], et l'usage, comme il arrive toujours, en a étendu le sens, non seulement au delà de l'acception propre, mais au delà de toute limite précise.

Dans l'acception propre du terme, l'*auspicium* est, comme l'a très bien défini Servius, « un vol d'oiseaux qui indique s'il faut mettre à exécution ou laisser de côté un dessein déjà formé[1] ». Rien n'y est arbitraire; la question posée est simple; les réponses attendues se réduisent à deux, l'une positive, l'autre négative, et les règles de l'art augural en ont spécifié à l'avance les caractères différentiels.

Mais, comme l'inspection des oiseaux n'était, ni chez les Latins, ni chez les Étrusques, ni chez les Grecs, le seul mode de divination qui fût ainsi soumis à une méthode rigoureuse, les signes fournis par l'observation soit des oiseaux occupés à des actes instinctifs autres que le vol et le cri, soit des animaux autres que les oiseaux, par l'examen des entrailles des victimes et même par l'interprétation des éclairs et des foudres, entrèrent tout naturellement dans la catégorie des *auspices*. On disait ainsi, sans sortir encore des limites de l'analogie légitime, les auspices tirés des poulets (*auspicia pullaria*)[2], les auspices pédestres (*pedestria*)[3], c'est-à-dire fournis par les animaux marchants et rampants, les auspices diversement qualifiés (*piacularia-pestifera*)[4] que donnait l'haruspicine. Les présages tirés des foudres avaient même fini par être considérés comme les auspices par excellence, ou du moins comme les plus grands de tous (*auspicium maximum*)[5].

Jusqu'ici, l'idée de méthode définie, d'induction systématique, domine encore dans le sens déjà plus vague du mot. Il était impossible que l'usage en restât là. Le terme *auspicium* fut, comme celui d'*omen*, dépouillé à la longue de tout caractère spécial et réduit au sens fondamental de « présage[6] ». On appelait ainsi *auspicia proptervia*[7] les mille incidents rencontrés en route par les gens superstitieux, incidents

1) SERV., *Æn.*, III, 374. — 2) SERV., *Æn.*, III, 374. — 2) SERV., *Æn.*, VI, 198. — 3) PAUL., p. 244, s. v. *Pedestria*.— 4) PAUL., p. 244, s. v. *Piacularia. Pestifera.* — 5) SERV., *Æn.*, II, 693. DIO CASS., XXXVIII, 13. — SEN., *Q. Nat.*, II, 34. — 6) SERV., *Æn.*, IV, 340. — 7) FEST., p. 245, s. v. *Proptervia.*

que les Romains appelaient *omina*, quand ils ne tenaient pas à traduire exactement l'expression grecque σύμβολοι ἐνόδιοι. A Rome, où les auspices conféraient l'investiture aux pouvoirs publics, une métonymie usuelle donna même à *auspicium* le sens de *potestas*, *imperium* [1].

Le mot créé pour représenter une branche spéciale de l'art divinatoire avait été ainsi entraîné, par une extension abusive, en dehors même du domaine de la divination. Son synonyme, *augurium*, ne franchit point ces bornes extrêmes, mais il passa également du sens spécial de « signe fourni par les oiseaux » au sens général de « présage ». L'équivalence approchée des termes *auspicium* et *augurium*, pris dans leur acception la plus restreinte, est garantie par l'étymologie. L'auspice est « l'inspection », et l'augure, la « dégustation » ou appréciation des oiseaux [2].

Il est possible que, conformément à cette dérivation, les

1) Serv., *Æn.*, VII, 257, etc. — 2) L'étymologie de *auspicium, auspex, auspicari*... etc., ne fait pas question. Elle est assez facile à trouver pour que les anciens, habitués pourtant à se contenter de rapprochements hasardeux, ne s'y soient pas mépris (Cf. Varr., *Ling. lat.* VI, 82. Paul., s. v. *Auspicium*, Serv., *Æn.*, III, 374). Pour *augurium, augur, augurari*, etc., le problème est plus ardu. Les érudits de l'antiquité proposent quatre étymologies. 1° La première dérive le mot de *avem gerere* (Paul., s. v., *Augur.* Serv., *Æn.*, 523. Suet., *Oct*, 7. Isid., *Origg.*, VIII, 9), et l'on trouve en effet les formes archaïques *auger, augeratus* (Priscian., I, 6, 36) qui rappellent de très près les dérivations normales *aviger, avigerium*. La plupart des érudits modernes, entre autres Hartung, J. Marquardt, Th. Mommsen, acceptent cette solution. 2° L'étymologie *ab avium garritu* (Paul., *ibid.*) n'est pas sérieuse. 3° Celle qui dérive *augurium* de *avis* et de *augere* (Suet., *ibid.*) a été suggérée par l'analogie réelle qui existe entre *augur* et *auctor*, le signe augural étant considéré comme un encouragement à l'action. C'est dans ce sens que Cicéron (*Harusp. resp.*, 9) appelle les auspices *auctoritates rerum bene gerendarum*. L'analogie est constatée par Aufrecht, Kirchhoff, H. Nissen, qui rapprochent de *auctor* l'ombrien *uhtur*, ayant le sens d'*augure*. Mais le problème n'est pas résolu pour cela, car il resterait à prouver que *auctor* vient d'*augere*. 4° En revanche, la quatrième étymologie, *ab avium gustu* (Suet., *ibid.*), est acceptée des philologues, qui l'appuient sur la comparaison du latin avec les autres langues aryennes. L. Lange hésite entre le radical sanscrit *ghush* signifiant *annoncer* et *gush* (γεύω) ayant le sens de *goûter*. M. Bréal se prononce pour ce

mots *augurium* et *augur* aient représenté, à l'origine, la divination raisonnée, exercée par des spécialistes, en face de la divination banale ou superficielle, représentée par les termes plus anciens et déjà affaiblis d'*auspicium*, *auspex*. Plutarque assure que les augures romains étaient d'abord connus sous le nom d'*auspices*[1], et la chose n'a rien d'invraisemblable. Ils auraient pris, plus tard, le nom d'*augures* pour se distinguer de tous ceux qui consultaient les auspices sans avoir fait de la question une étude spéciale. Ce qui est certain, c'est que les grammairiens ont fait des efforts inutiles pour conserver au mot *augurium* une signification plus restreinte et plus précise que celle d'*auspicium*. Tantôt l'*augurium* est l'auspice correct, demandé et apporté par certains oiseaux déterminés, tandis que l'*auspicium* est un signe imprévu ou oblatif, fourni par un oiseau quelconque[2]; tantôt le caractère distinctif de l'*augurium* est d'être attaché aux coutumes nationales et au sol de la patrie, au lieu que n'importe qui peut observer les auspices, même à l'étranger[3]. Ces réserves n'empêchent pas que l'*augurium*, défini, comme l'auspice usuel, « consultation de la volonté divine, sur un objet particulier, par le moyen des oiseaux ou des signes[4] », ne perde ailleurs sa qualité de signe impétratif, pour être indistinctement impétratif ou oblatif[5]. Comme signe impétratif, il représente au besoin tous les présages cherchés, y compris l' « oracle » ou révélation directe[6]; comme signe oblatif, il comprend tous

dernier et admet l'existence d'un verbe latin archaïque *gurere* (fréquentatif *gustare*) ayant donné régulièrement *avigur* et *augur*. Il est inutile de mentionner, autrement que pour mémoire, les fantaisies des savants qui tirent au hasard *augur—ab avium cura* (Lloyd), du celtique (?) *aug-* [foie] et *gur* [homme] (Pezron), de l'allemand *Aug* + *Ur* (Morin) ou *Auge* (Lindemann). Il ne manque à ces tentatives que l'appoint accoutumé des hébraïsants d'autrefois, gens qui croyaient devoir tout dériver de l'hébreu, considéré comme la langue du couple adamique.

1) Plutarch., *Quæst. Rom.*, 72. — 2) Serv., *Æn.*, I, 398. — 3) Serv., *Æn.*, III, 20. — 4) Serv., *Æn.*, II, 702; III, 89. — 5) Serv., *Æn.*, VI, 190. Cf. ci-dessous, p. 184, 1. — 6) Serv., *Æn.*, III, 89. Schol. Veron., *Æn.*, VII, 260.

les présages fortuits, prodiges et allusions ominales[1]. Il n'est pas jusqu'à l'influence permanente attachée à certains objets qui ne figure parmi les *auguria*, comme *augurium stativum*[2].

Il est donc superflu de chercher une fois de plus à établir sur des vocables aussi ondoyants des classifications analytiques. Cependant, comme l'extension abusive du sens des mots n'en oblitère pas tellement l'acception propre qu'il soit impossible de reconnaître celle-ci, on peut retirer de la circulation banale les termes d'*auspicia* et *auguria*, et leur rendre une valeur technique que leur ont enlevée les catachrèses. Les auspices et augures désigneraient alors en commun les présages convenus, envoyés par les dieux sur la demande de l'impétrant et dans les limites d'un temple. Ce sont là les auspices réguliers, nettement distingués, par leurs allures méthodiques, de la révélation prodigiale et des présages fortuits. Si l'on veut, pour plus de précision, distinguer entre les deux synonymes, un examen attentif des textes de la bonne époque permet de dire qu'à Rome on appelait spécialement *auspicia* les signes envoyés officiellement par les dieux aux magistrats, et *auguria* les observations faites par les augures au cours des cérémonies ordonnées par leur rituel, ou, au besoin, ces cérémonies elles-mêmes. Mais il faut attendre, pour tracer des lignes de démarcation si nettes, que nous soyons obligés de parler la langue du droit augural romain.

Les auspices par excellence, ceux dont la définition est contenue dans le terme lui-même, sont les présages fournis

1) Serv., *Æn.*, II, 5, 683; III, 90; I, 346; V, 7; XI, 19. De même, *in jure augurali auspicium dicitur quod non petentibus nobis jure ominis offertur* (Serv., *Æn.* IV, 340), ce qui est exactement le contre-pied de la définition ordinaire. Servius n'a ici d'autre tort — si grande est la confusion en cette matière — que de prendre l'exception pour la règle : sa définition convient très bien au *juge auspicium* (Cic., *Divin.*, II, 36), qui était un présage fortuit. — 2) Serv., *Æn.*, III, 84; X, 423. Cf. Annal. dell' Instit. di Corr. arch., 1866, p. 28.

par l'observation des oiseaux. Nous verrons, plus loin, en étudiant à part l'art augural de Rome, par quels emprunts faits à d'autres méthodes divinatoires les augures romains complétaient la liste des auspices officiels. Nul doute que les autres nations italiques n'aient eu aussi des procédés divers, applicables à la prise des auspices; mais les renseignements dont nous disposons ne nous permettent là-dessus aucune indication précise. Les augures Marses, qui passaient pour des magiciens et des charmeurs de serpents, des disciples de Circé ou de Médée, et qu'Ennius confond dans son mépris avec tous les charlatans du monde[1], mettaient évidemment à la disposition de leurs clients d'autres ressources que l'interprétation du vol et du cri des oiseaux; et ils excellaient en même temps dans l'art augural proprement dit, car on entend dire que les Marses descendent de Marsyas, et que la patrie de Marsyas, la Phrygie, est le berceau de la divination augurale[2]. Du reste, Cicéron, rapprochant incidemment les augures romains des augures marses, déclare que ceux-là ne sont pas comme ceux-ci, « des augures qui prédisent l'avenir par l'observation des oiseaux et des autres signes[3] ».

Ce qu'on peut dire des augures Marses s'applique également bien aux augures Soraniens ou « loups » du mont Soracte (*Hirpi Sorani*)[4], thaumaturges et prophètes qui appartenaient, comme les Marses, à la race sabellique.

Nous savons que les Sabins, installés sur le Capitole et le Quirinal, en face des Latins de Romulus, avaient leurs auspices propres et un art augural distinct de celui auquel on avait foi sur le Palatin. La confrérie des *Sodales Titii*, qui passait pour avoir été instituée par le roi Tatius, conservait encore, bien des siècles après, les rites de ces auspices sabins. Ses membres réveillaient, à certains jours, le sou-

1) Enn. ap. Cic., *Divin.*, I, 58. — 2) Gregor., Naz. *Adv. Julian.*, I, p. 100. 3) Cic., *Divin.*, II, 33. — 4) Cic., *Divin.*, I, 47. Serv., *Æn.*, XI, 785.

venir de leur nationalité rebelle à l'assimilation en observant les « oiseaux Titiens »[1], c'est-à-dire, sans doute, certaines espèces qui ne figuraient pas sur la liste des volatiles observés par les augures romains. Enfin, il ne faut pas oublier que la ville latine de Gabies était considérée par les Romains comme le lieu où Romulus, l'augure-roi, avait fait son éducation[2], et que certaines pratiques du « rite de Gabies » avaient acquis droit de cité à Rome. On disait que le fondateur de la ville avait tracé le périmètre du temple urbain (*pomerium*) avec la toge retroussée à la mode de Gabies[3]; et, dans le droit augural, le sol de Gabies était, pour la prise des auspices, assimulé au sol romain[4].

Les auspices, fruit de consultations régulières, tenaient dans la vie des individus et des peuples une place déterminée. Nous ne connaissons d'un peu près que ceux dont usait l'État romain, mais nous savons par des témoignages certains qu'il y avait à Rome — et à plus forte raison en dehors de Rome — des auspices privés, et des augures libres qui aidaient les particuliers à les observer correctement. Attus Navius était, au temps des Tarquins, un de ces conseillers populaires[5], et c'est pour le compte de ses clients personnels qu'il interrogeait les messagers célestes dans la « vigne[6] » où il avait tracé son temple. On nous parle encore plus tard des *auspices nuptiarum*[7], invités par les familles à inaugurer par des auspices appropriés les cérémonies du mariage. Avant

1) Varr., *Ling. lat.*, V, 85. — 2) Dion., I, 84. Plut., *Rom.*, 6. — 3) Cat. ap. Serv., *Æn.*, V, 755. Cf. VII, 612. — 4) Varr., *Ling. lat.*, V, 4. (Cf. ci-dessous, liv. III, ch. I, B § 3). — 5) Cf. ci-dessus, p. 58, 1. 101. — 6) Cic., *Divin.*, I, 17. *Nat. Deor.*, II, 3. Tarquin consulte Attus Navius à la façon d'un client ordinaire (Cf. Liv., I, 36). — 7) *Nihil fere quondam majoris rei, nisi auspicato, ne privatim quidem, gerebatur : quod etiam nunc nuptiarum auspices declarant qui, re omissa, nomen tantum tenent* (Cic., *Divin.*, I, 16, id. Val. Max., II, 1, 1). Ces *auspices* se bornaient alors à réciter quelques formules (*verba auspicum*. Tac., *Ann.*, XI, 27). Cf. Cic., *Pro Cluent.*, 5. Plaut., *Casin.*, Prol. 86. Liv., XLII, 12. Suet., *Claud.*, 26. Sen., *Troad.* 862. Lucan., *Phars.*, II, 371. Juven., X, 336. Serv., *Æn.*, I, 346. IV, 45.

que la vogue croissante de méthodes plus faciles ou plus sûres n'eût relégué l'art des augures privés au rang des usages archaïques[1], toutes les grandes circonstances de la vie devaient être ainsi inaugurées par un acte de déférence envers les dieux. Cet art augural, nourri de toutes les remarques et superstitions courantes, avait le champ plus vaste que le rite officiel : il pouvait même se combiner aisément avec les dévotions particulières des familles et offrir ainsi à une clientèle variée une grande diversité de signes et d'interprétations. Bien des oiseaux, que les augures publics n'observaient pas ou regardaient comme importuns, étaient utilisés par les augures privés. Le hibou, tenu en abomination par le rituel de l'État, n'était pas aussi mal famé dans la divination à l'usage des particuliers[2] : l'*ægithus*, une espèce de milan qui n'a point de place dans les auspices officiels, était d'heureux présage pour les affaires matrimoniales et l'élève des troupeaux[3]. Le pic ou pivert avait gardé « dans le Latium » le premier rang parmi les porteurs d'auspices[4], rang que, depuis Romulus, il avait dû céder dans Rome au vautour.

Mais cet art augural, atteint lui aussi par une caducité précoce[5], est resté en dehors de l'histoire, et l'on peut dire que la fonction propre des auspices a été de tenir les cités en rapport constant avec les dieux. Ces « confrères Titiens »

1) Les *fulmina familiaria*, mentionnées ci-dessus (p. 45), indiquent sur ce point la concurrence des rites étrusques. — 2) PLIN., X, § 34. — 3) PLIN., X, § 21. Évidemment comme symbole de fécondité. Le symbole végétal était la noix. Les noix servaient aux expériences des auspices privés. On les jetait devant le jeune couple et on observait les bonds qu'elles faisaient sur le sol, *quia cadendo tripudium sonivium faciunt* (PLIN., XV, § 86), *tripudium solistimum* (SERV., *Ecl.*, VIII, 30). — 4) *Pici Martio cognomine insignes et in auguriis magni... principales Latio sunt in auguriis, a rege qui nomen huic avi dedit* (PLIN., X, § 40-41). — 5) Le texte de Cicéron cité plus haut atteste la décadence de l'art privé, qui n'était plus qu'un objet d'étude érudite quand Nigidius Figulus écrivit un traité *De augurio privato* (GELL., VII, 6, 10). C'est aux augures libres qu'il faut renvoyer les allusions malveillantes ou les railleries qu'on rencontre çà et là chez les poètes sur les devins-augures. Le prestige de l'État couvrait les augures officiels.

dont il était question tout à l'heure ressemblent singulièrement à un collège d'augures publics resté sans emploi après l'absorption de la Rome du Quirinal par la Rome latine. Les auspices qu'ils consultent n'intéressent plus le nouvel ordre de choses ; mais ce vain simulacre d'une fonction jadis officielle montre bien que, chez les Sabins comme chez les Romains, la prise des auspices était un acte de la puissance publique chargée d'entrer en colloque avec les dieux au nom de la société tout entière. Nous rencontrons ainsi sur notre chemin, en dehors des institutions romaines proprement dites et datant peut-être d'une époque antérieure, cette tradition des auspices officiels que nous ne pourrons bien étudier qu'à Rome. Si obscure que soit pour nous l'histoire des tribus italiques, qui ne figurent qu'à titre de comparses dans le grand drame de la gloire romaine, on soupçonne que le principe politique des Romains, de « ne rien faire sans auspices[1] », était observé de temps immémorial par toutes les cités latines et sabelliques. Chaque tribu se considérait comme fixée au sol qu'elle occupait et née à la vie sociale sous des auspices émanés de son dieu tutélaire, et faisait remonter ainsi aux plus lointains de ses souvenirs l'habitude de consulter au nom de l'État cette même divinité protectrice. Si les vautours de Jupiter avaient donné le signal de la fondation de Rome, les Picentins avaient été conduits dans leur région par le pivert, l'oiseau de Mars ; les Hirpins, par le loup, autre serviteur du dieu guerrier ; les Samnites, par un bœuf dont leur capitale, Bovianum, éternisait le souvenir. Ces légendes, fortement gravées dans des esprits qui ne jouaient point, comme l'imagination grecque, avec leurs idées, établissaient l'origine céleste et la légitimité des auspices nationaux, plus ou moins conformes au modèle primitif.

1) *Auguriis sacerdotioque augurum tantus honor accessit ut nihil belli domique, nisi auspicato, gereretur* (Liv., I, 36). *Auspiciis bello ac pace, domi militiæque, omnia geri quis est qui ignoret?* (Liv., VI, 41).

Nous ne pouvons nous faire une idée des rites de l'auguration latine et sabine que par ceux de l'auguration romaine ; mais le hasard a laissé arriver jusqu'à nous une page du rituel augural d'une petite ville ombrienne. L'Ombrie, placée entre l'Étrurie et les tribus sabelliques, tenant à celles-ci par la parenté de race, à celle-là par l'échange d'influences actives que provoquent la conquête et le contact de civilisations hétérogènes, devait avoir ajouté à la simplicité naïve des rites italiques l'appareil, la méthode et le scrupule des cérémonies étrusques. Nous savons, du reste, par Cicéron [1] que les Ombriens étaient des observateurs timorés des auspices. Aussi, en lisant les dispositions du rituel d'Iguvium, croirait-on entendre la langue grave, impérative et méticuleuse de la liturgie romaine, issue, elle aussi, de l'association des formes étrusques aux habitudes latines.

Le texte épigraphique dont il s'agit paraît dater du IVe siècle avant notre ère [2], c'est-à-dire d'une époque où Iguvium était encore indépendante, et où l'on ne peut soupçonner d'emprunts

1) Cic., *Divin.*, I, 41. — 2) Les *Tables Eugubines*, ainsi appelées parce qu'elles ont été découvertes au XVe siècle (1444) à *Gubbio* ou *Eugubio*, l'ancienne *Iguvium*, dans les substructions d'un temple de Jupiter, sont en bronze, au nombre de sept, dont cinq gravées en caractères étrusques et deux en caractères latins. J. Lipse et Gruter en avaient publié quelques extraits ; Bonarota et Dempster donnèrent le texte complet en 1723. Ce texte restait inintelligible et servait de champ d'exercice à tous ceux qui essayaient de retrouver la langue des Étrusques. On s'aperçut enfin que les deux alphabets avaient servi, à deux siècles environ d'intervalle, à écrire une même langue et que cette langue n'était pas de l'étrusque, mais de l'ombrien, c'est-à-dire un idiome comparable à des idiomes connus. O. Müller, Lassen, G. F. Grotefend, R. Lepsius, commencèrent à lever le voile. L'interprétation du texte a été depuis lors en progrès constants, depuis le travail magistral de Th. Aufrecht et Kirchhoff (*Die Umbrischen Sprachdenkmæler*, Berlin, 1849-1851) repris par Ph. E. Huschke, *Die Iguvinischen Tafeln nebst den kleineren Inschriften*, Leipzig, 1859), jusqu'aux études patientes et sagaces de M. Bréal (*Les Tables Eugubines*. Paris, 1875 : dans la Biblioth. de l'École des Hautes Études), qui ont non seulement affermi mais étendu les conquêtes antérieures. Les textes qui concernent l'art augural sont contenus dans la première table et dans la sixième, qu'on peut regarder, dit M. Bréal, « comme deux copies diversement altérées d'un texte plus ancien ».

faits par la ville ombrienne au rituel romain. Il contient les prescriptions relatives à la lustration officielle du territoire et, en particulier, de la colline Fisienne, qui était l'observatoire augural de la cité. Cette lustration, qui correspond à l'*amburbium* et aux *ambarvalia* de Rome, comporte une série de processions et de sacrifices successifs, offerts sur divers points du terroir. La cérémonie est dirigée, sans doute au nom de l'État, par le président ou « procurateur (*arsfertur*) » d'une confrérie religieuse de douze frères Attidiens, analogue à celle des frères Arvales et vraisemblablement originaire d'Attidium, une ville voisine qui a dû être pour Iguvium à peu près ce que Gabies fut pour Rome. Autant qu'on peut le conjecturer par l'ensemble du document, le procurateur officiant, assisté d'un augure, doit prendre d'abord les auspices sur la colline, dans les limites du temple qui a été tracé, à la lustration précédente, par son prédécesseur ; puis, purifier le sol, procéder au tracé d'un nouveau temple qu'il inaugure en y observant à nouveau les auspices : enfin, bénir, consacrer, purger de toute souillure le terroir et les habitants de la cité.

Les instructions du rituel s'adressent à l'augure assistant qui doit guider le procurateur dans tous les détails de cette opération compliquée. Comme les auspices sont des signes impétratifs, c'est-à-dire obtenus sur demande, il faut d'abord stipuler avec les dieux quels sont les signes attendus.

« Commence la cérémonie, » dit le rituel à l'augure, « par « l'observation des oiseaux, l'épervier et la corneille à droite, « le pic et la pie à gauche [1]. »

« Que celui qui va observer les oiseaux propose ainsi de

1) *Este persclo aveis aseriater enetu : parfa curnase dersva, peiqu peica merstu* (*Tab.*, VI, *a*, 1. Cf. I *a*, 1). Les mots qui désignent ici l'orientation n'ont pu être traduits encore d'une façon satisfaisante. M. Bréal propose de lire *en avant* et *en arrière*, ou *au midi* et *au nord*. La conjecture de Grotefend, conservée ci-dessus, se fonde sur un fait connu d'ailleurs.

« son siège à l'auspiciant : « Je stipule que tu observes l'éper-
« vier à droite, la corneille à droite, le pic à gauche, la pie
« à gauche, les oiseaux volants de gauche et les oiseaux
« chantants de gauche étant favorables[1] ».

« Que l'auspiciant stipule ainsi : « Je les observe, l'épervier
« à droite, la corneille à droite, le pic à gauche, les oiseaux
« volants de gauche et les oiseaux chantants de gauche étant
« favorables pour moi, pour le peuple iguvien, dans ce tem-
« ple déterminé ».

« Quand celui qui va observer les oiseaux chantants aura
« pris position, qu'on ne fasse aucun bruit, que rien ne tombe
« et que celui qui observe ne se retourne pas. S'il se fait
« quelque bruit ou si quelque chose tombe, le jour est défa-
« vorable[2] ».

Comme on le voit, les conditions préalables sont nettement posées. L'auspiciant stipule que les oiseaux favorables lui apparaîtront à gauche et les oiseaux défavorables à droite. Si les choses se passent ainsi, il est en droit d'en conclure que les dieux approuvent le pacte et que les présages sont heureux. Il doit se garder pourtant des signes fortuits, des *omina* qui pourraient troubler son observation. La chute d'un objet quelconque (*auspicia caduca*) est un présage fâcheux par lui-même ; les bruits de toute nature (*diræ obstrepentes*) le sont également, parce qu'ils se produisent contre le gré de l'auspiciant et en dépit de ses précautions. Un incident semblable suffit pour « vicier » la journée, comme on disait à Rome, et pour obliger à attendre une occasion plus favo-

1) *Poei angla aseriato eest, eso tremnu serse arsfesture ehveltu : Stiplo aseriaia parfa dersva, curnaco dersva, peico mersto, peica mersta : mersta auvei, mersta angla esona* (*Tab.*, VI *a*, 1-2). — 2) *Arsfertur eso anstiplatu : Ef aserio. Parsfa dersva, curnaco dersva, peico mersto, peica mersta ; mersta aveif, merstaf anglaf esona mehe, tote ijoveine, esmei stahmei stahmeitei. — Sersi pirsi sesust poi angla aseriato est, erse neip mugatu, nep arsir andersistu : nersa courtust porsi angla anseriato iust. Sve mujeto fust, ote pisi arsir andersesust, disler alinsust* (*Tab.*, VI *a*, 3-5).

rable[1]. Le rituel iguvien déclare expressément que, si à la fin de la cérémonie on s'aperçoit de quelque oubli, il faut retourner au point de départ et tout recommencer[2].

Après cette première prise d'auspices, le dignitaire Attidien purifie la colline Fisienne et procède, soit par lui-même, soit par le ministère de l'augure assistant, à la délimitation du nouveau temple augural. Nous savons, par les incertitudes qui planent sur le tracé du temple étrusque, combien sont difficiles, dans l'état actuel de nos renseignements, ces questions de géométrie liturgique. Le document ombrien n'offre rien qui aide à préciser les points obscurs. Il indique la position des quatre angles du carré et les lieux que traversent les lignes idéales du temple[3], mais l'on ne saurait dire si ce temple est orienté par ses axes ou par ses diagonales, quelle est la position des faces antérieure et postérieure, droite et gauche, par rapport aux points cardinaux, et celle de l'augure par rapport au temple lui-même. Nous continuerons donc à supposer que l'usage ombrien, semblable à l'usage étrusque, était de tracer et d'orienter le temple par les diagonales et les angles extérieurs. C'est, du reste, de ces angles que s'occupe tout d'abord le rituel iguvien.

« Dès que l'auspiciant a récité la formule pour la purifica-
« tion de la colline, alors il limite ainsi le temple. Depuis
« l'angle inférieur, qui est près de l'Autel Divin, jusqu'à
« l'angle supérieur, qui est près des Pierres-aux-Oisillons,
« et de l'angle supérieur, près des Pierres-aux-Oisillons,
« jusqu'à la limite publique (du terroir); de l'angle inférieur,
« près de l'Autel-Divin, jusqu'à la limite publique (de l'autre

1) Sur tous ces détails, voy. le chapitre suivant. — 2) *Tab.*, VI *b*, 46. — 3) « L'énumération des lieux qui marquent les limites extérieures du temple, dit M. Bréal (*op. cit.*, p. 49), est intraduisible : c'est un fragment du cadastre iguvien que le hasard de la conservation de ces tables met devant nos yeux ».

« côté), et entre les limites publiques, qu'il observe[1]. »

Le sens de ces prescriptions paraît être que l'officiant doit d'abord tirer, de l'angle dit inférieur à l'angle supérieur, la ligne directrice, celle que suivra le regard de l'observateur et qui divise le champ visuel en droite et gauche. Les deux autres points de repère, appelés les Bornes ou limites du terroir, joints aux premiers par des lignes droites, ferment le temple au dehors et au dedans, le divisent en partie antérieure et partie postérieure. C'est entre les deux bornes et en deçà des limites extérieures que doivent apparaître les signes célestes.

« En deçà des limites ci-dessus spécifiées, que (l'augure)
« observe l'épervier à droite, la corneille à droite ; au delà
« de ces limites, le pic à gauche, la pie à gauche. »

« Lorsque les oiseaux auront favorablement chanté, que,
« restant assis sur son siège, il constate :

« Interpellant par son nom l'auspiciant, (N. dira-t-il), je
« vois l'épervier à droite, la corneille à droite, le pic à gau-
« che, la pie à gauche, les oiseaux volants de gauche, les
« oiseaux chantants de gauche étant favorables pour toi,
« pour le peuple iguvien, dans ce temple déterminé[2]. »

Après ce spécimen du cérémonial ombrien, les habitudes romaines n'offriront plus rien d'étrange. Nous ne serons point

1) *Verfale pufe arsfertur trebeit ocrer peihaner, erse stahmito eso tuderato est. Angluto hondomu, porsei nesimei asa deveia est, anglome somo, porsei nesimei vapersus aviehcleir est*; *eine angluto somo vapefe aviehclu todcome tuder*; *angluto hondomu asame deveia todcome tuder. Eeine todceir tuderus sei podruhpei seritu* (*Tab.*, VI *a*, 8). — 2) *Hondra esto tudero porsei subra screihtor sent, parfa dersva, curnaco dersva seritu. Subra esto tudero peico mersto, peica mersta seritu. — Sve anglar procanurent, eso tremnu serse combifiatu. — Arsferturo nomne carsitu : Parfa dersva, curnaco dersva, peico mersto, peica meersta*; *mersta aveif, mersta angla eesona tefe, tote Ijovine, esmei stahmei stahmitei* (*Tab.*, VI *a*, 15-17). Plus loin (*Tab.*, VI *b*, 48-52) le rituel ordonne une nouvelle prise d'auspices au moment où l'*arsfertur* va procéder à la lustration du peuple. L'officiant doit observer les oiseaux avant de revêtir la prætexte lustrale et, une fois revêtu de ses ornements sacerdotaux, les consulter encore, en la forme accoutumée.

étonnés de voir réussir comme par enchantement la prise des auspices, que l'on croirait, d'après les exigences du rituel, une opération si chanceuse. Partout, dans ces cérémonies officielles, la fiction légale remplace au besoin la réalité. Les présages demandés sont censés avoir été obtenus toutes les fois qu'il n'y a pas contre-indication, c'est-à-dire, que quelque signe inattendu et fâcheux ne vient point donner une marque formelle du *veto* divin. Aussi, le rituel n'a point à prévoir le cas où les oiseaux précités ne se présenteraient point, ni même celui où ils prendraient des positions non stipulées. La voix de l'augure annonçant que les signes demandés ont apparu crée, par le fait, un présage favorable que confirme le consentement tacite des dieux.

Mais ces idées, nous les connaissons surtout par la pratique des Romains; nous ne pouvons parler de l'art augural italique sans emprunter à celui des Romains ses théories sous-entendues et jusqu'à ses expressions. Il est temps, après avoir réuni en faisceau tous les débris d'institutions divinatoires qui n'appartiennent en propre ni à l'Étrurie, ni à Rome, d'aborder enfin l'histoire de la divination romaine. Celle-là s'est volontairement confinée dans les auspices et en a fait un des instruments les plus merveilleux qu'ait jamais forgés la religion appliquée à l'art de gouverner les hommes.

LIVRE TROISIÈME

DIVINATION OFFICIELLE DES ROMAINS

Lorsque, après avoir parcouru les régions variées que la mantique grecque emplit de ses illusions et de ses expériences, jeté un coup d'œil sur les perspectives compassées de l'haruspicine étrusque et relevé les vestiges de ce qui fut la divination des peuplades latines, sabelliques, ombriennes, lorsque, au terme de ce long voyage, on mesure du regard l'espace restreint et de jour en jour plus resserré que s'est réservé la divination officielle des Romains, on est frappé du caractère artificiel de cette institution, dépourvue de toute vitalité propre et incapable soit de se compléter d'après ses propres principes, soit d'engendrer des conséquences nouvelles.

La divination romaine est, on ne saurait trop le répéter[1], le fruit d'un travail d'élimination qui a réduit au strict minimum et la portée des questions permises et le nombre des méthodes employées pour les résoudre. Point de recherche indiscrète dirigée vers l'avenir ou le passé; point de consultations compréhensives, riches de détails et pouvant utili-

1) Voy. ci-dessus, p. 116-117.

ser les nuances du langage des auspices; mais une simple demande, toujours la même, et visant uniquement le présent ou l'avenir immédiat qui le suit. Cette demande pourrait se formuler ainsi : « Les dieux ont-ils pour agréable, oui ou non, l'action que va faire le consultant ou qui va se faire sous ses auspices? » Elle ne pose que cette alternative et n'accepte que des signes positifs ou des signes négatifs. Une réponse négative signifie que les dieux n'approuvent point, pour le moment, l'acte en question, soit qu'ils entendent l'interdire tout à fait, soit qu'ils veuillent le permettre après un certain délai. La science des augures romains n'allait pas jusqu'à distinguer entre le véto absolu et le véto révocable; la présomption légale est que la défense de passer outre est temporaire et peut être levée, dès le lendemain, par des auspices favorables.

Quant aux méthodes divinatoires réglementées par le rituel augural, elles étaient aussi simples et aussi peu nombreuses que possible. L'observation des oiseaux en faisait le fond et serait restée l'unique source des auspices si le prestige de l'art fulgural des Toscans n'avait décidé les Romains à « observer le ciel », et même à attribuer au signe mystérieux de la foudre une énergie supérieure. La divination officielle ne connaissait ni les oracles ou sorts, ni l'inspection des entrailles; elle se refusait à entrer dans la discussion et l'appréciation des signes fortuits, n'en tenant compte que s'ils survenaient durant la prise des auspices; à plus forte raison s'abstenait-elle d'interpréter les prodiges. Ello était allée si loin dans cette voie d'exclusion qu'elle avait dépassé le but. Elle ignorait de parti pris tant de choses, elle fermait si bien toutes les perspectives par où les imaginations inquiètes aiment à s'élancer vers l'avenir, qu'elle ne put suffire même aux exigences discrètes et disciplinées du génie romain. Il arriva que la société, se sentant trop peu gardée et

trop mal avertie, eut recours à la divination étrangère. Numa avait cru pourvoir à tout; il avait même dressé, avec la collaboration de Jupiter Élicius, un catalogue des prodiges à procurer[1]; et, dès le temps de Tullus Hostilius, on voit les Romains prendre l'habitude d'appeler les haruspices de l'Étrurie, chaque fois qu'un prodige met en éveil l'opinion publique[2]. Sous les Tarquins, ce sont les livres sibyllins qui pénètrent à Rome et y installent l'influence permanente du mysticisme gréco-asiatique[3]. En même temps, les Romains deviennent les clients de l'oracle de Delphes et reconnaissent la supériorité intellectuelle d'Apollon[4]. L'Étrurie et la Grèce suppléaient ainsi à l'insuffisance de la divination nationale, et leurs devins se glissaient par les lacunes de l'art augural jusqu'au cœur même de la cité.

Mais, si la législation religieuse de Rome avait restreint l'usage et presque dénaturé le sens des pratiques divinatoires, elle mêla si intimement ce qu'elle en gardait à la vie politique de la cité, elle en réglementa l'application avec un tel scrupule qu'elle fit du droit augural la moitié de la religion romaine. « Toute la religion du peuple romain, dit Cicéron, est divisée en cérémonies du culte et en auspices, et on y a ajouté une troisième partie pour le cas où, en vue de prédire l'avenir, les interprètes de la Sibylle et les haruspices auraient tiré quelque avertissement des miracles et prodiges[5] ». Les auspices, considérés comme la garantie de toute

1) Liv., I, 20. Cf. ci-dessus, p. 81. — 2) Liv., I, 31. Cf. ci-dessus, p. 103-104. — 3) Cf. ci-dessous, les *Interprètes des livres sibyllins*. — 4) Liv., I, 56. —5) Cic., *Nat. Deor.*, III, 2. Cicéron ne perd pas une occasion de dire que les auspices ne sont, à aucun degré, des prophéties. Il accorde cependant qu'à l'origine il y a eu dans l'art augural, atrophié de son temps, un peu de divination. *Non sumus ii nos augures qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurandi scientiam.... existimo jus augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicæ causa conservatum ac retentum* (Cic., *Divin.*, II, 33. 35). Il exprime ailleurs la même idée (*Legg.*, III, 13, § 33).

autorité légitime, soutenaient tout l'édifice social, et là où ils manquaient, là où quelque « vice » entachait leur sincérité, il ne se faisait rien que d'illégal et de funeste pour le peuple romain. Aussi avait-il fallu, pour rassurer la conscience des représentants de l'État, instituer un collège d'hommes spéciaux, chargés de conserver, de préciser au besoin et d'adapter à tous les cas possibles les règles traditionnelles relatives aux auspices. Les « augures publics du peuple romain », sans avoir le droit de prendre les auspices au nom de l'État, droit qui n'appartient qu'aux seuls magistrats, assistent les dépositaires de l'autorité publique durant l'auspication et peuvent être appelés à juger des vices de forme qu'ils auraient constatés.

La divination romaine, qui s'est développée tout d'un côté, ne gardant sur le terrain de la théologie qu'une racine morte pour s'implanter plus vigoureuse sur le terrain du droit, et qui s'est comme survécu à elle-même dans une institution aussi vivace que le collège des Augures, nous offre donc plusieurs aspects qu'il faut étudier successivement. Nous examinerons d'abord le rituel augural, où nous ne trouverons rien qui ne nous soit déjà connu par les usages rencontrés ailleurs; puis nous aborderons la partie la plus épineuse comme la plus originale de la science des augures, celle que les haruspices toscans eux-mêmes étaient censés ignorer, l'étude de toutes les questions que soulève l'application des auspices à la vie politique; enfin, une esquisse rapide de l'histoire du collège des Augures terminera l'exposé des coutumes et des institutions suscitées à Rome par la divination nationale.

A côté de ces produits de l'esprit local, il faudra réserver une place aux emprunts que Rome crut devoir faire à la mantique grecque et auxquels elle conserva leur caractère exotique, tout en en confiant le maniement à des

mains romaines. Les livres sibyllins, gardés par le collège des *IIviri*, *Xviri*, *XVviri sacris faciundis*, corporation à laquelle les Romains n'avaient pas su trouver de nom propre, forment, avec les consultations extraordinaires des haruspices, cette tierce partie de la religion romaine dont parlait tout à l'heure Cicéron. Nous trouverons là, quant à nous, la seconde partie de notre sujet, la divination acceptée, sous la pression de l'opinion, par la religion officielle, mais réservée pour les cas imprévus et tenue, autant que possible, en dehors du fonctionnement régulier des institutions.

CHAPITRE PREMIER

LES AUGURES ET L'ART AUGURAL [*]

Ce que nous savons de la science augurale consiste en indications hâtives et comme distraites, données en passant par des grammairiens et des historiens préoccupés d'autres sujets. C'est là ce qui nous reste de toute une littérature spéciale, dont les archives du collège des Augures avaient fourni la matière.

[*] La bibliographie, surtout en y comprenant les ouvrages anciens aujourd'hui perdus, est assez ample, mais il est inutile d'y introduire une classification analytique :

* M. P. Cato [Censorius], *De Auguribus* [*oratio*] (Fest., p. 241. s. v. *Probrum*).

* Ennius, *De augurandi disciplina* (Suet., *Gramm. illustr.*, 1).

* C. Claudius Marcellus, *De auspiciis* (? Cic., *Legg.*, II, 13).

* App. Claudius Pulcher, *Auguralis disciplina* (Cic., *ibid. Brut.*, 77. *Ad Fam.*, III, 11. Fest., p. 297. s. v. *Solistimum.*)

* L. Julius Cæsar, *Auspiciorum* [*libri XVI*] (Macr., *Sat.*, I, 16, 29. Priscian., VI, p. 719. VIII, p. 791 P).

* P. Servilius, *De auspiciis* (? Fest., p. 351. s. v. *Stellam*).

* M. Valerius Messala, *De auspiciis* (Gell., XIII, 14. 15. 16. Fest., pp. 157, 161, 253, 351. s. vv. *Minora*, *Marspedis*, *Pecunia*, *Bene Sponsis*, *Serpula*).

* Veranius, *Auspiciorum libri* (Fest., p. 289. s. v. *Referri*).

* M. T. Cicero, *De auguriis* (Serv., *Æn.*, V, 738. Charis., p. 98, 112).

* M. T. Varro, *De auguribus* [*Antiq. Divin. lib. II*] (August., *Civ. Dei*, VI, 3).

* Antistius Labeo, *De officio augurum* (Fest., p. 289. s. v. *Remisso*).

* Cf. Nigidius Figulus, *De augurio privato* (ci-dessus, p. 167, 4).

A. Manutius, *De auspiciis* (in Sallengr. Thes., p. 805-810).

J. Cæs. Bulengerus, *De auguriis et auspiciis* (in Græv. Thes. V, p. 406-442)

Le collège, en effet, pour conserver un ensemble de prescriptions auxquelles l'expérience de chaque jour ajoutait encore, avait reconnu de bonne heure l'insuffisance de la tradition orale. Il rédigea pour son usage des rituels ou formulaires, contenant toutes les dispositions relatives au cérémonial. Il recueillit aussi, dans le but de fixer sa propre jurisprudence, les décisions officielles (*decreta augurum* [1]) qu'il avait rendues, sur l'invitation du Sénat, pour trancher des questions litigieuses et élucider des points obscurs du droit augural. C'étaient là ses commentaires (*Commentarii augurum-augurales* [2]), c'est-à-dire le mémorial où il consignait au jour le jour le souvenir de ses actes. Formulaires et commentaires se trouvent souvent désignés indifféremment

G. C. Kirchmaier, *De auguribus romanorum*. Wittemb. 1669.
D. Bullichius, *De Romanorum auguriis*. Hafn. 1696.
J. Mascovius, *De jure auspicii apud Romanos*. Lips. 1721.
J. Hermanson, *De collegio augurum apud Romanos*. Upsal. 1730.
W. Kaalund, *De arte divinandi apud Romanos*. Hafn. 1733.
J. Schœpflin, *De auspiciis Romanorum*. Basil. 1741.
Werther, *De auguribus Romanis commentatio*. Lemgo. 1835.
Rubino, *De augurum et pontificum apud veteres Romanos numero*. Marburg. 1852.
Kittlitz, *De auguribus potentia patriciorum quondam custodibus*. Vratisl. 1853. — *De rerum auguralium post legem Ogulniam facta mutatione*. Liegnitz. 1858.
Maronski, *De auguribus Romanis*. Neustadt. 1859.
C. Bardt, *Die Priester der vier grossen Collegien*. Berlin. 1871.
L. Lange, *Das Collegium der Augurn* (*Rom. Alt.* I³, § 50 Berlin. 1876).
J. Marquardt, *Das Collegium der Augures* (*Rœm. Staatsverwaltung*, III, p. 381-393). Leipzig. 1878.
Th. Mommsen, *Das Auspicium* (*Rœm. Staatsrecht*, I², p. 73-112). Leipzig. 1876.
Galetschky, *Fragmenta auguralia*. Ratibor. 1875.
Brause, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiæ*. Pars I. Lips. 1875.
P. Regell, *De augurum publicorum libris*. Pars I. Vratisl. 1878.

1) Cic., *Legg.*, II, 12. II, 35. Liv. IV, 7. Fest., p. 161. s. v. *Maximum*. On disait une *réponse* des haruspices et un *décret* des augures.—2) Cic., *Divin.*, II, 18. Fest., p. 317. s. v. *Sanqualis*. Serv., *Æn.*, I, 398.

sous le nom commun de *Libri augurum* ou *augurales*[1], qui put même s'appliquer à des compilations distinctes des archives. Les membres du collège, en effet, durent être des premiers à extraire de cet amas de documents des résumés ou manuels méthodiques qui pussent servir de guide aux augures improvisés et mal préparés à leurs nouvelles fonctions. C'est évidemment un de ces livres que Tib. Sempronius Gracchus, le père des Gracques, avait emporté en Sardaigne, car il s'aperçut en le lisant qu'il s'était rendu

1) *Libri Augurum* (Varr., *Ling. lat.*, V, 21. 33. 58. VII, 51. Cic., *Republ.*, I, 40. II, 31. *Pro dom.*, 15. Gell., XIII, 14. Macr., *Sat.*, I, 16, 19. Serv., *Æn.*, III, 537. IV, 45): *Libri augurales* (Fest., pp. 253-322. s. vv. *Paludati. Sarte.* Senec., *Epist.* 108. Serv., *Æn.*, V, 738. IX, 20). On entend parler aussi de *libri reconditi* (Cic., *Pro dom.*, 15. Serv., *Æn.*, I, 398), dont les augures s'engageaient, dit-on, par serment à ne point révéler les secrets (Plut., *Quæst. Rom.*, 99). On verra plus loin quel était le seul *arcane* des augures, et l'on n'imagine pas ce qu'ils pouvaient avoir à cacher ainsi. Comme le fait observer P. Regell (*op. cit.*, p. 35), on a pris trop à la lettre une expression oratoire de Cicéron : car le principe qu'il donne comme extrait de ces *libri reconditi* (*Pro dom.*, 15) était des plus connus, et il le dit ailleurs (*Divin.*, II, 18), extrait des *Commentarii*. Quant aux *libri reconditi* de Servius (*Æn.*, I, 398), ce sont apparemment des livres toscans, comme ceux qu'il mentionne en un autre endroit (*Æn.*, II, 649). Il reste des livres auguraux quelques rares fragments dispersés dans les textes des auteurs, et ceux qui les colligent cèdent parfois à la tentation d'en augmenter le nombre. En attendant l'édition qu'il promet, P. Regell a émis des vues fort sensées sur la rédaction des livres du collège. Il estime qu'elle a dû commencer par les formulaires et commencer de bonne heure, dès l'époque royale, 1o parce que la discipline augurale était des plus minutieuses ; 2o que les augures chargés de l'appliquer étaient des hommes du monde, souvent nommés tard à cet emploi, et non une caste sacerdotale ; 3o parce qu'il y avait des cérémonies augurales d'un usage peu fréquent, comme l'augure du salut et à plus forte raison le déplacement du *pomerium*, et qu'il fallait en fixer le rite par l'écriture. Les formules ont pu être rédigées en vers saturniens. Cette première collection, achevée avant l'époque ou à l'époque des XII Tables, fut refaite après l'incendie de Rome sur un plan mieux ordonné, et on enregistra désormais au fur et à mesure les actes du collège, qui tenait régulièrement séance aux *Nones* de chaque mois. Il y eut ainsi une tradition écrite, qui mit les plébéiens introduits dans le collège par la loi *Ogulnia* à même de se renseigner sans se faire les disciples de leurs confrères patriciens. Il va sans dire que le collège gardait aussi et tenait à jour une liste de ses membres passés et présents (*fasti augurales*).

coupable d'une irrégularité dans la prise des auspices l'année précédente, où il était à la fois augure et consul [1].

Le collège, du reste, ne tenait plus à faire du droit augural un mystère. Au dernier siècle de la République, les plus doctes de ses membres écrivirent des volumes sur la théorie et la pratique des auspices. Après eux vinrent les archéologues, érudits ou simplement curieux, qui mirent la théologie augurale à la portée du grand public [2].

A cette époque, comme le dit Cicéron, « la science divinatoire et l'art des augures s'étaient comme éventés par l'effet du temps et de la négligence [3] », autrement dit, il n'était plus question du sens fatidique des auspices, mais seulement de leur valeur légale. L'augure Marcellus déclarait nettement, dans un ouvrage sur la matière, que « les auspices avaient été institués pour l'utilité de l'État [4] », et App. Claudius Pulcher était tourné en ridicule par ses collègues eux-mêmes parce qu'il soutenait le contraire [5].

C'est donc spécialement sur la partie juridique de la science augurale que tous ces auteurs portaient leur attention ; le rituel proprement dit ne nous est guère connu que pour avoir fourni des archaïsmes et des définitions, ou des détails techniques pouvant servir à expliquer l'épopée savante de Virgile, considérée comme un résumé du droit pontifical et augural [6].

1) Voyez ci-dessus, p. 108-109. — 2) Voyez ci-dessus la liste des ouvrages anciens. — 3) Cic., *Legg.*, II, 13. — 4) Cic., *ibid.* — 5) Cic., *Divin.*, II, 35. — 6) La distinction entre le rituel, les cérémonies augurales (*auguria*), et le droit augural, qui s'occupe de la valeur politique des auspices (*auspicia*), est des plus utiles et des plus justifiées ; mais, si elle est dans les choses, elle n'est pas toujours dans les mots. Il ne faut pas non plus donner un sens trop précis à *disciplina* et à *jus* dans les expressions suivantes : *Disciplina augurum* Cic., *Divin.*, II, 35. *Legg.*, II, 8. Gell., VII, 6. Plin., XXVIII, § 17. Serv., *Æn.*, II, 693, etc.) : *disciplina auguralis* (Serv., *Æn.*, III, 90. IV, 453, etc.); *disciplina augurandi* (Suet., *Gramm. ill.*, 1) : *Jus augurum* (Cic., *Divin.*, II, 35. *Legg.*, II, 12; *Pro dom.*, 15. Fest., p. 253. s. v. *Peregrinus*) : *jus augurium* (Cic., *Divin.*, II, 33. *Sen.*, 4. Gell., I, 12. VII, 6) : *jus augurale* (Serv., *Æn.*, IV, 340. *Georg.*, I, 272. Macr., *Sat.*, I, 24, 17). Cf. *ars auspicalis* (Serv., *Æn.*, IV, 56).

§ I

RITUEL AUGURAL.

Les auspices, signes demandés ou impétratifs. — Signes tombés en désuétude. — Les signes oblatifs ; signes funestes (*diræ*). — Les trois méthodes d'auspication conservées par les augures : auspices par les oiseaux, par les poulets, par les signes célestes ou éclairs.

A. — Le temple augural. — Orientation du temple romain. — Tracé des temples : le *lituus*. — Les formules sacramentelles. — Inauguration périodique des temples par les augures. — Le *pomerium*. — Inauguration des temples urbains et des campagnes. — Participation des augures à l'*Amburbium*, aux *Ambarvalia* et à l'*augurium canarium*. — Rôle des augures dans l'*augurium Salutis*. — Le déplacement du *pomerium*. — Le temple considéré au point de vue de la prise des auspices. — Installation du « petit temple ». — Conditions nécessaires à la production du *silence*.

B. — Les méthodes d'auspication. — 1° *Auspices par les oiseaux*. — Le canon des oiseaux auguraux. — *Alites* et *oscines*. — Appréciation sommaire des signes. — 2° *Auspices tirés des poulets*. — L'appétit des poulets. — Le *tripudium sollistimum*. — La méthode réservée aux auspices militaires. — 3° *Auspices célestes*. — Importation tardive de la méthode. — La méthode réservée aux auspices urbains.

Le rituel devait régler, jusque dans ses moindres détails, l'ensemble des cérémonies nécessaires à l'observation et à l'interprétation des différentes espèces de signes désignés sous le nom générique d'*auspices*.

Le nom d'*auspices* ne convient qu'aux signes demandés et obtenus en vertu d'un pacte (*legum dictio*) dont l'auspiciant récite à haute voix la formule [1], signes qui doivent être observés dans un espace donné et en un laps de temps déterminé. Mais, comme il pouvait arriver que des signes analogues, ou des accidents auxquels l'opinion attachait un

1) *Legum dictio est cum certa nuncupatione verborum dicitur quali condicione augurium peracturus sit* (Serv., *Æn.*, III, 89). Cf. Liv., I, 18 (*tum peregit verbis auspicia, quæ mitti vellet*). Les signes demandés sont précisément dits *impétratifs : auguria aut oblativa sunt, quæ non poscuntur, aut impetrativa, quæ optata veniunt* (Serv., *Æn*, VI, 190).

sens fatidique, s'offrissent d'eux-mêmes dans des circonstances propres à attirer sur eux l'attention, la science augurale, tout en réservant aux signes *impétratifs* la valeur légale d'auspices, tenait compte, dans une certaine mesure, des signes *oblatifs*, empruntés à la divination ominale..

Les augures s'étaient attachés à réduire le nombre et des uns et des autres, moins par négligence, comme les en accusait Caton [1], que par système. Il était inutile, en effet, de maintenir, à côté de procédés expéditifs et sûrs, des méthodes aléatoires ou d'une pratique difficile. On cite notamment, comme ayant été abandonnés, les auspices « par les pointes (*ex acuminibus* [2] », ou signes fournis par la phosphorescence électrique des pointes de lances. Ces signes passèrent de la liste des auspices dans celle des prodiges, dont ne s'occupait pas la science augurale. De même, les « auspices pédestres (*auspicia pedestria*) », indices tirés de l'attitude et des mouvements des quadrupèdes ou des reptiles, avaient cessé de figurer au nombre des signes impétratifs pour prendre place dans la catégorie des signes fortuits rencontrés en chemin (*propteruia*). Nous n'en connaissons même qu'un seul dont le rituel augural voulût bien encore tenir compte — à titre de signe oblatif — au temps de Cicéron, le *juge auspicium*, présage fâcheux qui se produisait lorsque, un magistrat allant vaquer aux devoirs de sa charge, une bête de somme fientait tout attelée sur son passage [3].

Les augures avaient cherché à diminuer dans la même proportion le nombre des signes fortuits et funestes (*diræ*[4])

1) Cic., *Divin.*, I, 15. — 2) Cic., *Divin.*, II, 36. Arnob., II, 67 On a proposé pour ces auspices des explications étranges : *acumen* = *cacumen* (*montis*) ou encore *acumen* = *rostrum* (*pulli*). Ce sont de pures fantaisies, car l'histoire cite des exemples de phosphorescence des armes (Cf. Dion., V, 46. Liv., XXII, 1. XLIII, 13). — 3) Paul., p. 104 s. v. *Juges*. Une autre version prétend qu'au contraire la bête ne devrait pas être dételée (Serv., *Æn.*, II, 157). C'est une erreur de grammairien. — 4) *Diræ*, mot ombrien ou sabin (?) ayant le

qui n'avaient jamais fait partie d'une méthode régulière et qui représentaient au contraire toutes les influences troublantes, toutes les contre-indications rencontrées par les magistrats au cours de leurs fonctions. La précision même des règles du rituel obligeait à considérer comme funeste tout ce qui en empêchait l'exact accomplissement; et d'autre part, il y avait des incidents si universellement redoutés que les augures n'auraient pu les négliger sans être taxés d'imprudence. Mais, s'ils ne contestaient point la valeur prohibitive des *diræ*, les augures en avaient arrêté la liste, et celles qu'ils conservaient en théorie, ils cherchaient à les supprimer en fait, soit en les prévenant par les précautions calculées, soit en se gardant de les voir. Pour prévenir, par exemple, le *juge auspicium*, ils conseillaient aux magistrats de faire dételer, au préalable, les bêtes de trait [1]. M. Marcellus, qui était, en même temps qu'un grand général, un augure excellent, « disait que, quand il voulait faire quelque chose, de peur d'être empêché par des auspices, il avait coutume de se transporter en litière fermée [2] ».

En somme, à la fin de la République, c'est-à-dire à l'époque d'où datent la plupart de nos renseignements, le rituel augural connaissait cinq espèces de signes, y compris les signes oblatifs, auspices pédestres et *diræ*, qui n'étaient point l'objet d'une observation voulue [3]. En défalquant ces deux espèces secondaires et de valeur négative, il restait, comme source d'auspices réguliers, émanés de Jupiter seul[4],

sens de *mala* (Serv., *Æn.*, III, 235) et traduit par *dei iræ* (id., V, 153) *dei ira nata*, θεοχόλωτος (Gloss. Labb.). Sur les *diræ*, voy. Cic., *Divin.*, I, 16, Serv., *Æn.*, V, 7. Cf. III, 209. IV, 609. VIII, 701. L'exemple le plus connu des *diræ* est l'épilepsie survenant pendant les comices (*morbus comitialis*).

1) Cic., *Divin.*, II, 36. — 2) Cic., *ibid.* — 3) Fest., p. 260. 261. — 4) *Interpretes Jovis optumi maxumi, publici augures* (Cic., *Legg.*, II, 8, § 20. III, 19, § 43) — *aves internuntiæ Jovis* — *avis interpres et satelles Jovis* (Cic., *Divin.*, II, 34-35). — *Jove tonante fulgurante... comitia haberi nefas* (Cic., *Divin.*, II, 18)

trois méthodes pratiquées concurremment : l'une complète et pouvant suffire en toute occurrence, les autres applicables à des cas spéciaux. La première est l'observation du vol et du cri des oiseaux, qui est le fond même de l'art augural ; la seconde, plus récente et souvent préférée comme plus commode, est l'appréciation de l'appétit des poulets sacrés ; la troisième, empruntée à l'art fulgural des Toscans, est l'observation du ciel, autrement dit, des éclairs et foudres.

Avant d'examiner de plus près chacune de ces méthodes, il est bon de commencer, comme les cérémonies augurales elles-mêmes, par le tracé du champ d'observation ou *temple*.

A. — Le temple augural.

Après ce qui a été dit du temple étrusque[1] et ombrien[2], il suffira de rappeler ici que le temple romain ne diffère pas sensiblement de ces types. Il comprend, lui aussi, un espace céleste mis en regard d'un espace terrestre de figure semblable, orienté par deux lignes directrices qui se croisent perpendiculairement au centre. C'est seulement dans l'orientation du temple par rapport aux points cardinaux et dans la position des lignes médianes par rapport aux côtés du périmètre que peuvent différer les divers rites nationaux.

On peut admettre, en l'absence d'arguments décisifs, que les augures romains orientaient par les diagonales le temple à lignes idéales, destiné à l'observation des auspices, et par les axes parallèles aux côtés l'aire des temples bâtis ou l'assise des cités. Quant aux distinctions de gauche et de droite, d'avant et d'arrière, réglées par la position de l'observateur, on a pu constater déjà que la terminologie n'est pas néces-

1) Voy. ci-dessus, p. 17 sqq., et les détails sur le temple romain (p. 22, en note). — 2) Voy. ci-dessus, p. 31.

sairement d'accord sur ce point avec l'usage réel, et que l'usage a pu ou changer avec le temps ou affecter aux différentes applications des auspices des orientations différentes. Tite-Live, en relatant la cérémonie de l'inauguration de Numa, place à la gauche du roi tourné vers le midi un augure tourné vers l'Orient. Celui-ci « détermine les régions (du temple) d'Orient en Occident, appelant droites les parties méridionales et gauches celles du septentrion[1] ». Servius affirme également que « la discipline augurale reconnaît pour gauches les parties septentrionales[2] ». Denys d'Halicarnasse se représente Romulus prenant les auspices dans un temple orienté de cette façon, et explique par le symbolisme naturaliste la préférence accordée au levant sur le couchant, au nord sur le midi[3]. Mais, d'autre part, on entend dire qu'on appelait partie antérieure le midi, et partie postérieure le nord, tout en reconnaissant qu'elles formaient en réalité la droite et la gauche[4].

La conclusion à tirer de ces textes est que le temple augural romain était tourné théoriquement vers le midi et pratiquement vers l'orient : c'est-à-dire que le magistrat auspiciant dirige son regard suivant le *cardo* ou méridien, mais que l'augure assistant, déterminé suivant la coutume à ne voir que les présages heureux, se tourne invariablement du côté où il les attend. Pour lui, le *decumanus* devient la ligne principale, et l'usage s'établit de juger de l'orientation du temple par l'attitude de l'augure, d'autant plus qu'on se retrouvait ainsi d'accord avec les habitudes helléniques. Une preuve que l'axe directeur du temple était bien le méridien, c'est le fait qu'à Rome la gauche est le côté heureux[5]. Sans doute, l'autre système peut s'approprier l'argument en pla-

1) Liv., I, 18. — 2) Serv., *Æn.*, II, 693. — 3) Dion., II, 5. — 4) Paul., p. 220, s. v. *Posticum*. — 5) C'était sans doute, on le voit par l'exemple d'Iguvium (ci-dessus, p. 170, 172), un usage général en Italie. *Lævum, sinistrum*

çant au nord le séjour des dieux[1]; mais le symbolisme gréco-romain ne paraît pas s'être façonné sous l'influence de cette légende exotique : il mettait les présages heureux du côté de l'Orient, source de la lumière et de la vie.

Les augures se servaient, pour tracer le temple, du *lituus*, qui devint l'attribut caractéristique de leur sacerdoce. On en possédait un modèle authentique, dont Romulus s'était servi lors de la fondation de Rome. Il était déposé dans la curie des Saliens Palatins et l'on assurait que, lors de l'incendie de l'ancien bâtiment, la précieuse relique avait été miraculeusement épargnée par les flammes[2].

Le tracé des temples tenait une grande place dans le rituel augural, car l'opération était délicate et s'accompagnait de prière ou formules sacramentelles (*precationes augurales*[3]). Le texte de ces formules devait être approprié, par des modifications de détail, à chaque espèce de temple et même à chaque temple, car on y insérait la désignation des limites circonscrivant le lieu inauguré. C'est ce qu'on appelait « énoncer les lieux (*effari loca*) » ou encore « concevoir le temple » (*concipere templum*). Varron nous a conservé la formule usitée pour le temple augural (*auguraculum*) du Capitole, celui qui servait généralement à la prise des auspices urbains. On y reconnaît les tournures évasives, les précautions de langage et le style surchargé de ces sortes de documents. « Que

(*auspicium* — *omen*) signifie proprement « présage heureux ». De là, la dérivation : *sinistra a sinendo* (Serv., *Æn.*, II, 693). Mais on a déjà signalé la confusion introduite ici par les habitudes contraires des Hellènes (Cf., vol. I, p. 138). Les auteurs de l'époque classique sont hésitants : plus tard, on n'hésite plus; la mode grecque l'emporte. On trouve *lævum augurium* = *dirum* (Arnob., II, 16), *ominum dexteritas* = *felicitas* (VII, 19). On explique l'ancien usage, que l'on trouverait absurde autrement, de la manière suivante : *quæ nobis læva sunt, cœlestibus dextra sunt* (Serv., *Æn.*, II, 693. Cf., II, 54). C'est l'explication de Varron (ci-dessus, p. 23 et Plut., *Q. Rom.*, 78).

1) Voy. ci-dessus, p. 22-23. — 2) Cic., *Divin.*, I, 17. — 3) Cic., *Nat. Deor.*, III, 20. Fest., pp. 161. 351, s. v. *Marspedis. Bene sponsis.* Serv., *Æn.*, III, 265. XII, 176.

« mes temples et lieux réservés, disait l'augure, soient « comme je vais les énoncer correctement avec ma langue. « Que ce vieil arbre, quel que soit celui que j'entends dési- « gner par là, termine le temple et lieu réservé sur la gauche. « Que ce vieil arbre, quel que soit celui que j'entends dési- « gner par là, termine le temple et lieu réservé sur la droite. « Entre ces points, je limite mon temple par les lignes, par « la vue, par la pensée, de la façon la plus exacte qu'il m'est « possible[1] ». L'effet d'une pareille formule était de « déli- vrer » de toute servitude profane (*loca liberata et effata*[2]) les lieux visés par l'augure.

Le silence gardé par les historiens sur ces opérations techniques fait qu'on ne s'est pas bien rendu compte jusqu'ici de la place qu'occupait dans les habitudes sociales et les devoirs professionnels des Augures le tracé périodiquement renouvelé des temples. Un temple n'est pas seulement un canevas géométrique servant à l'interprétation des signes divinatoires : il est sur terre la base de la propriété, divine et humaine; ses linéaments attachent au sol la garantie surnaturelle des droits assis sur la terre et la bénédiction céleste assurée à tous ceux qui l'habitent. Rome était un vaste temple, dont le périmètre était la ligne sacrée du *pomerium*[3].

1) (*Templum*) *concipitur verbis non isdem usquequaque. In arce sic : Templa tescaque me ita sunto quoad ego caste lingua nuncupavero. Olla veter arbos quirquir est quam me sentio dixisse templum tescumque finito in sinistrum. Olla veter arbos quirquir est quam me sentio dixisse templum tescumque finito in dextrum. Inter ea conregione, conspicione, cortumione, utique ea rectissime sensi* (Varr., *Ling. lat.*, VII, 8). *Tescum* est un mot sur le sens duquel les érudits antiques n'étaient déjà plus d'accord (Fest., p. 356, s. v. *Tescum*). D'origine osque ou sabine (Schol. Hor., *Sat.*, I, 1, 53) et signifiant peut-être originairement « lande escarpée », il était devenu en latin synonyme de *templum*. — 2) (*Augures*) *templa liberata et effata habento* (Cic., *Legg.*, II, 8, § 21). Cf. Serv., *Æn.*, I, 446, II, 693. VI, 197 (*ager effatus*). — 3) Le sens de *pomerium* (*pomœrium* — πωμήριον — *postmœrium* — *posimerium*) a été plus d'une fois discuté entre érudits. Varron, donnant l'étymologie véritable, le définit : *orbis qui, quod erat post murum, postmœrium dictum* (*Ling. lat.*, V, 143), et Messalla, une bande circulaire *pone muros* (ap. Gell.,

En dedans de cette ligne étaient des temples particuliers, maisons des dieux ou esplanades propres à la prise des auspices : en dehors, non seulement des propriétés jadis orientées et limitées par le fondateur de la cité, mais encore des lieux spécialement inaugurés pour la réunion soit des comices, soit même du sénat, toute assemblée délibérante devant être tenue dans un temple.

Les augures étaient chargés d'inspecter, de maintenir en état tous ces temples et d'en renouveler à intervalles déter-

XIII, 14). L'expression *pone* est loin d'être claire, et le sens de *post* n'est pas non plus sans équivoque : on ne voit pas bien si la ligne était en dedans ou en dehors du mur. Tite-Live (I, 44) se tirait d'embarras en définissant le *pomerium* un *circamœrium*, une bande de terrain qui dépasse le mur en dedans et en dehors, et l'isole ainsi de toute construction profane. Ce système commode a été suivi par la plupart des modernes : mais *post* ne peut pas signifier à la fois « devant » et « derrière ». Il a fallu opter. On a paru préférer d'abord, comme plus facile à concevoir, un *pomerium* formant glacis en avant du mur d'enceinte. H. Nissen (*Pompejan. Studien*, p. 466-477) persiste encore à soutenir cette opinion contre les tenants de l'opinion contraire, Th. Mommsen (*Der Begriff des Pomerium* in Hermes, X [1876] et Rœm. Forschungen, II [1879], p. 23-41) et H. Jordan (*Topogr. der Stadt Rom*, I, p. 169, sqq. 323, sqq.). Mommsen me paraît avoir démontré que le *pomerium* est le périmètre du temple-cité, de l'*urbs*, périmètre ayant la forme obligatoire d'un polygone inscrit à l'enceinte fortifiée. Le *pomerium* a pu former un carré dans la Rome primitive (*Roma quadrata*) et un polygone plus approché du cercle à partir de Servius Tullius ; mais il avait ses bornes propres (*termini*) et ne coïncidait pas avec l'enceinte proprement dite. L'espace compris entre le *pomerium* et l'enceinte est en dehors du temple : cet espace pouvait être très large, car l'Aventin tout entier était en dedans de l'enceinte et en dehors du *pomerium*, soi-disant à cause des auspices malheureux qu'y avait rencontrés Rémus (Gell., *ibid.* Senec., *De brev. vit.* Fest., p. 250, s. v. *pomerium*). Cependant, la séparation du *pomerium* et de l'enceinte doit être quelque chose d'artificiel : c'est une combinaison de deux méthodes distinctes, de l'*urbs* ronde et du temple carré (Cf. ci-dessus, p. 29). Si, au temps où fut fixé le rite de la fondation des villes *ritu etrusco*, la théorie avait exigé que le temple fût carré, on ne voit pas pourquoi le *sulcus primigenius* eût été tracé en rond par la charrue du fondateur. Le temple carré est une simplification du temple circulaire, une figure plus facile à tracer et qui porte avec elle son orientation. Il était si naturel de tracer le *pomerium* par le *sulcus primigenius* que l'on revint à ce système dans les colonies. Dans la *Lex coloniæ Genetivæ* (Ephem. Epigr. III, p. 110), c'est bien le *sulcus* qui est considéré comme formant le *pomerium*.

minés l'inauguration. « Que les augures publics, dit la loi recueillie par Cicéron, inaugurent les vignobles et vergers et le salut du peuple.... qu'ils tiennent la ville et les champs à l'état de temples libérés et énoncés par formules[1] ». Cette inspection intéressait la cité à plus d'un titre et touchait par certains côtés aux intérêts matériels des particuliers. Le devoir qu'avaient les augures de tenir les temples « libérés » impliquait le droit de les déblayer de tout obstacle, et ce droit pouvait aller fort loin. Cicéron raconte que, en procédant à l'inauguration du grand temple urbain, du haut du Capitole, les augures trouvèrent gênante une maison construite sur le Cælius par un certain T. Claudius Centumalus, et qu'ils lui ordonnèrent de la démolir. Celui-ci se hâta de vendre : mais la signification fut réitérée à l'acquéreur qui, sauf recours contre le vendeur, dut démolir sans indemnité quelconque[2]. On dit que, quand Marius éleva un temple sur le Capitole à l'Honneur et à la Vertu, il le fit très bas, de peur que les augures ne le fissent abattre[3]. Il était donc utile pour tout le monde que l'inauguration générale des temples fût faite à époque fixe. Le commencement de l'année religieuse était l'époque naturellement indiquée, et ce sont très probablement ces cérémonies que l'on appelait les « augurations printanières (*vernisera auguria*[4]) ».

1) *Vineta virgetaque et salutem populi auguranto.... urbemque et agros* [*et*] *templa liberata et effata habento* (Cic., *Legg.*, II, 8, § 21). La conjecture [*et*] ne fait que gâter le texte. — 2) Cic., *Offic.*, III, 16. Val. Max., VIII, 2, 1. — 3) Fest., s. v. Rien de problématique comme ces *vernisera auguria*. L'interprétation proposée ici se trouvera confirmée plus loin par la discussion d'un texte de Plutarque (*Quæst. Rom.*, 38). Les augures commençaient par inaugurer l'auguracle du Capitole (Paul., p. 18, s. v. *auguraculum*) et partaient de là par la Voie sacrée pour inaugurer les autres temples (*per quam augures ex arce profecti solent inaugurare* (Varr., *Ling. lat.*, V, 47). Ils accordaient sans doute une attention particulière aux vieux *auguratoria* qui avaient été jadis, pour les tribus du Quirinal et du Palatin, ce qu'était pour Rome unifiée l'auguracle du Capitole. (Cf. Jordan, *Topogr. der Stadt Rom*, II, p. 264. 513). C'est l'un de ces deux observatoires que l'archéologue Hadrien a relevé « à ses frais », dit l'inscription (Grut., 128, 4 = Orell., 2286).

Le texte de Cicéron cité tout à l'heure recommande à l'attention des augures les « vignobles et vergers » et aussi « les champs ». On peut entendre par *vineta virgetaque* les propriétés suburbaines qui servaient de temples pour les auspices privés[1], et par « champs » la campagne en général, par opposition à la ville. Il convient de rechercher s'il ne reste pas quelque trace de cette inauguration des alentours de la ville, confondue peut-être avec d'autres cérémonies analogues. A première vue, les textes font complètement défaut. On nous parle bien de processions faites autour de la ville (*amburbium*) et dans la plaine environnante (*ambarvalia*), mais si l'on s'attend à y rencontrer les Pontifes et les Arvales, on y cherche en vain les Augures. Cependant, certaines indications recueillies çà et là deviennent claires si l'on suppose que les augures profitaient de ces solennités annuelles pour inaugurer les temples champêtres. La procession de l'*amburbium*, menée par les pontifes[2], a pu servir à réviser le tracé du *pomerium*, et l'on comprend alors qu'il soit question d'auspices pris sur le *pomerium* par les pontifes[3] ou sous la responsabilité du Grand-Pontife. La participation des augures est passée sous silence, parce qu'on est habitué à les considérer comme de simples assistants du dignitaire qui a rang de magistrat. De même pour les processions dans la campagne, où toute l'attention est concentrée sur le sacrifice traditionnel des *solitaurilia*. Il est certain que les augures y avaient un rôle, car la prière récitée à cette occasion était tirée du rituel

1) Cette hypothèse se fonde uniquement sur le fait qu'Attus Navius prenait les auspices dans une vigne (ci-dessus, p. 166). C'est peu, même avec l'appoint d'un texte de Pline (XVII, § 169) parlant de la longueur qu'il faut donner au *decumanus* dans la limitation des « vignes ». — 2) Strab., V, p. 230. — 3) *Posimerium pontificale pomerium ubi pontifices auspicabantur* Paul., p. 248, s. v.). C'est par excès de scrupule que l'on respecte ici la lettre du misérable abrégé de Paul Diacre. Sous la plume d'un érudit de cette force, *pontifices* peut bien ne signifier que les « prêtres » en général.

augural[1]. On s'explique parfaitement leur présence par l'inauguration simultanée des champs. La formule employée par eux dans cette cérémonie devait contenir l'indication des limites du territoire et des cours d'eau qui, comme on le verra plus loin, avaient une influence spéciale sur les auspices. Cette induction se trouve confirmée fort à propos par un texte de Cicéron où il est dit que « dans une prière des augures on trouve mentionnés le Tibre, le Spino, l'Almo, le Nodinus et d'autres noms de cours d'eau voisins[2] ». L'art augural se trouve encore intéressé dans une autre lustration champêtre connue sous le nom d'*augurium canarium*[3]. Au moment de la floraison des blés, il fallait éviter que la rouille n'attaquât l'épi. On immolait à cet effet des chiens roux à la déesse Robigo. Il est difficile de dire quelle part prenaient à cette solennité les augures, car le sacrifice était offert par le flamine de Quirinus[4] et la date en était déterminée par les Pontifes, régulateurs du calendrier[5] : mais le nom donné à la cérémonie indique qu'elle doit être rangée parmi celles qui relevaient du rituel augural.

Enfin, les augures avaient à déterminer un jour convenable pour la grande solennité officielle connue sous le nom d'*augurium Salutis*[6] et qui consistait en une supplication à la déesse Salus, faite par les nouveaux magistrats aussitôt après l'entrée en fonctions des consuls. On la croyait de grande conséquence pour l'État, et on l'entourait de précautions exceptionnelles. La journée devait être un véritable

1) *Marspedis — sive sine r littera Maspedis — in precatione solitaurilium quid significet, ne Messala quidem in explicatione auguriorum reperire se potuisse ait* (Fest., p. 161, s. v.). — 2) *In augurum precatione Tiberinum, Spinonem, Almonem, Nodinum, alia propinquorum fluminum nomina videmus* (Cic., *Nat. Deor.*, III, 20. Cf. Varr., *Ling.*, *lat.*, V, 71). — 3) Fest., p. 285. s. v. *Rutilæ canes*. Paul., p. 45, s. v. *Catularia*. — 4) Ovid., *Fast.*, IV, 906. — 5) *Ita enim est in commentariis Pontificum : Augurio canario agendo dies constituantur priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant* (Plin., XVIII, § 14). — 6) Fest., p. 161, s. v. *Maximum*.

« silence », au sens augural du mot : point de mouvements de troupes au dehors, point de discordes ni de tiraillements au dedans ; surtout point de présages fâcheux, de quelque nature que ce fût. C'était comme une prise d'auspices, surveillée de près par les augures [1], qui récitaient sans doute ce jour-là leur « grande prière [2] », invoquant tous les dieux domiciliés dans les trois plans superposés du temple cosmique. Il y avait tant de conditions au succès de l'augure de Salus que l'on trouva rarement l'occasion de célébrer cette fête, devenue presque aussi rare que la fermeture du temple de Janus, et qu'on ne put pas toujours la mener à bonne fin. En 63, l'année du consulat de Cicéron, le résultat fut douteux et fit pressentir Catilina [3]. Auguste la célébra avec succès en l'an 29, en un temps où tout réussissait au vainqueur d'Actium [4] ; Tibère, en l'an 24 de notre ère [5]. Claude, qui rajeunissait tous les vieux usages, y revint en 49 [6] : au delà, on n'entend plus parler d'un cérémonial qui avait mérité par ses exigences de tomber en désuétude.

Bien plus rare encore était l'emploi des rites fixés par la tradition pour le déplacement du *pomerium*, qui équivalait pour ainsi dire à une fondation à nouveau de la cité. Pour qu'un dépositaire de la puissance publique pût être autorisé à élargir le grand temple urbain, il fallait qu'il eût agrandi par des annexions considérables le territoire soumis aux Romains. Depuis Servius Tullius, le véritable fondateur de la cité romaine, jusqu'à Sulla, personne n'avait touché au *po-*

1) (*Augures*) *salutem populi auguranto* (Cic., *Legg.*, II, 8, 21). — 2) *Precatio maxima est cum plures deos quam in ceteris partibus auguriorum precatur, eventusque rei bonæ poscitur* (Serv., *Æn.*, XII, 176, Cf. III, 265). C'est à cette grande prière que je rapporterais volontiers l'invocation des dieux Mânes par les augures : *Manes Di ab auguribus invocantur, quod ii per omnia ætheria terrenaque manare existimantur* (Fest., s. v. *Manales*). — 3) Cic., *Divin.*, I, 47. Dio Cass., XXXVII, 24.—4) Suet., *Aug.*, 31. Dio Cass., LI, 20.— 5) Tac., *Ann.*, XII, 23. — 6) Tac., *ibid.*

merium. Sulla recula la ligne consacrée, mais sans élargir l'enceinte[1]. César avait l'intention de comprendre dans la ville le Champ-de-Mars; mais la mort coupa court à ce projet, et il est peu probable qu'il ait, comme on le dit[2], reculé le *pomerium*, car le Champ-de-Mars resta après lui en dehors du temple urbain. Auguste figure aussi indûment sur la liste de ceux qui ont agrandi ce temple[3] : occupé à rebâtir, à embellir, à restaurer de toutes manières la capitale de l'empire, il dut préciser par un nouveau bornage, mais non déplacer le *pomerium*. Claude, au contraire, s'empressa de faire savoir ainsi qu'il avait ajouté aux possessions romaines la Bretagne : en 49, en même temps qu'il célébrait l'augure du salut, il élargissait le périmètre du temple urbain[4]. Si Néron en fit autant[5], c'est que personne n'osa faire d'objection ou que la reconstruction de Rome incendiée parut une raison suffisante. Vespasien[6] et surtout Trajan[7] avaient des droits plus sérieux à cet honneur : quant à Hadrien[8], qui abandonna les conquêtes de Trajan, il se contenta, là comme ailleurs, de restaurer pour accoler son nom à de vieux souvenirs. Il paraît que le périmètre inauguré fut encore déplacé par Aurélien[9], le vainqueur de Zénobie. On voit que bien des générations d'augures ont pu ignorer sans inconvénient le rite de l'ampliation du *pomerium*.

Nous verrons plus loin de quelle conséquence est, dans la jurisprudence augurale, cette ligne de démarcation qui sépare l'*urbs* de l'*ager* romain, et par quels raffinements ingénieux les augures ont su tourner les difficultés que la théorie strictement appliquée eût pu créer en certains cas aux magistrats. Il est temps de songer que la destination première du tem-

1) Tac., *Annal.*, XII, 23 — 2) Dio Cass., XLIII, 50. XLIV, 49. Gell., XIII, 14. — 3) Dio Cass., LV, 6. Tac., *Annal.*, XII, 23. Vopisc., *Aurel*, 21. Cf. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, II, p. 1025. — 4) Tac. *ibid.* Orell., 710. = C. I. L. VI, 1231 a. — 5) Vopisc., *ibid.* — 6) A la date de 74 (C. I. L., VI, 1232). — 7) Vopisc., *ibid.* — 8) Orell., 811 = C. I. L. VI, 1233 a. — 9) Vopisc., *ibid.*

ple, ou du moins celle qui nous intéresse le plus, est de servir à la prise des auspices.

Le temple qui occupait le premier rang parmi les lieux « libérés et définis », celui où les magistrats allaient chercher l'investiture divine et prendre possession de l'autorité, était l'auguracle du Capitole, centre du grand temple urbain ; les autres n'en étaient que des succédanés et des copies restreintes. Il est probable, comme on l'a vu plus haut et comme l'indique l'analogie des rites d'Iguvium, qu'il était inauguré tous les ans par les hommes de l'art et non pas tracé à nouveau pour chaque auspication.

Ce qu'il fallait installer chaque fois avec non moins de précaution, c'était le petit temple ou temple mineur (*templum minus*), c'est-à-dire la tente sous laquelle siégeait le magistrat auspiciant[1]. Cette tente, destinée surtout à former autour de l'observateur une barrière contre les présages fâcheux, n'avait qu'une seule ouverture, dirigée, selon toute apparence, vers le midi. Bien placer la tente[2], en temps opportun, au lieu convenable, dans l'alignement exact, et l'inaugurer avec les formalités requises, n'était pas chose si simple qu'on n'en fît comme un secret professionnel[3]. Nous sommes loin de connaître toutes les conditions d'une « prise de tente » correcte : nous savons seulement que l'auspiciant, la tente étant dressée la veille, devait y coucher, et de grand matin, en sortant de son lit[4], s'asseoir, pour éviter les craque-

1) *Templa minora fiunt ab auguribus, cum loca aliqua tabulis aut linteis sæpiuntur, ne uno amplius ostio pateant, certis verbis definita*, etc. (Fest., p. 157, s.v. *Minora*). De même Serv., *Æn.*, IV, 200.— 2) C'est ce qu'on appelait *tabernaculum capere* (Cic., *Divin.*, II, 35. Liv., IV, 7. Serv., *Æn.*, II, 178). Dans les camps qui sont, eux aussi, de grands temples, la tente du général était le petit temple et s'appelait, pour cette raison, *augurale* (Tac., *Ann.*, XV, 30. Quintil., VIII, 2, 8). — 3) *Quid enim scire Etrusci haruspices aut de tabernaculo recte capto aut de pomerii jure potuerunt?* (Cic., *ibid.*). Servius (*ibid.*) dit que si le premier tabernacle était mal pris, on en dressait un second, et que, si ce dernier était aussi incorrect, on en revenait au premier. — 4) *Cum ibi sit cubiturus aus-*

ments d'un siège ordinaire, sur une pierre, comme Numa, ou sur un bloc massif (*sella sclida*)[1]. En effet, tout bruit, tout incident imprévu, un pied heurté[2], le vent qui aurait soufflé la lampe de l'augure[3], le cri ou le travail d'une souris[4], ou encore — si le rituel descendait, comme Caton, à ces détails saugrenus — une incongruité bruyante de quelque assistant[5], comptaient parmi les *diræ obstrepentes*[6]. La chute d'un objet dans le temple, par exemple, d'un bâton, constituait ce qu'on appelait les *auspicia caduca*[7], présages fâcheux qui enrayaient la marche de l'auspication.

Si nul empêchement, nulle inadvertance, nulle contravention aux règles de l'art ne venaient déranger cette laborieuse préparation, l'augure assistant, après avoir constaté qu'il y avait « silence[8] », prononçait la formule qui contenait, avec les invocations nécessaires, la *legum dictio* ou stipulation spécifiant et les signes attendus et la région dans laquelle ils devaient apparaître. Alors, l'auspiciant, immobile et

picans (SERV., *Æn.*, IV, 200). *Qui post mediam [noctem auspic]andi causa ex lectulo suo si[lens surr]exit et liberatus a lecto in solido [se posuit se]detque.* (FEST., p. 348. s. v. *silentio*). *Post mediam noctem et ante lucem* (CENSORIN., 23). *Post mediam noctem — mane* (FEST., pp. 348, 347), entre minuit et l'aube (DION., XI, 20); *Tertia vigilia noctis silentio surgit* (LIV., X, 40). C'était à coup sûr la coutume ; mais cette heure matinale n'était probablement pas de rigueur, ou ne l'était qu'à cause de l'impossibilité d'obtenir en plein jour le silence. Plutarque (*Quæst.rom.*,38) semble admettre la prise des auspices jusqu'à midi.

1) FEST., p. 347. s. v. *Solida*. — 2) VAL. MAX., I, 4,2. — 3) La lampe devait être découverte (PLUT., *Q. R.*, 72). — 4) PLIN., VIII, § 223. VAL. MAX., I, 1, 5. PLUT., *Marc.*, 5. — 5) Ap. FEST., p. 234, s. v. *prohibere*. — 6) PLIN., XXVIII, § 11. — 7) PAUL., p. 64. s. v. Un des auspices caducs les plus graves était le *tripudium sonivium* ou *sonubium*, c'est-à-dire, la chute, sans cause apparente, d'un rocher ou d'un arbre (FEST., pp. 290, 297, 298, s. vv. *Sonivio. Sonivium. Solistimum.*) SERV., *Æn.*, III, 90). — 8) Le *silence* augural est plus que l'absence de bruit (FEST., p. 348. s. v. *Silentio*) : *id enim silentium dicimus in auspiciis quod omni vitio caret. Hoc intelligere perfecti auguris est* (CIC., *Divin.*, II, 34). La constatation du silence était en effet devenue le tout de l'art, attendu que le silence tenait lieu à lui seul des signes heureux, qui ne se produisaient guère.

recueilli, *contemplait*, c'est-à-dire laissait errer son regard dans l'espace restreint et divisé qui s'ouvrait devant lui.

B. — Les méthodes d'auspication.

1° Les auspices tirés du vol et du cri des oiseaux (*signa ex avibus*[1]) ont été, à l'origine, la raison d'être du nom d'auspices et d'augures, et l'objet principal, sinon unique, de l'art augural. Cette méthode était de toutes la plus complète, mais aussi la plus compliquée. Les augures avaient cherché à la simplifier, sans y réussir assez pour la défendre contre la concurrence de procédés plus modernes et plus commodes, les seuls que Cicéron mentionne comme usuels[2].

Les oiseaux observables, dont le rituel augural avait arrêté la liste (*aves augurales*[3]), étaient peu nombreux relativement à la quantité de ceux qui étaient observés chez d'autres peuples[4]. Cette liste a dû être remaniée, le cas échéant, par décisions insérées dans les *Commentaires*.

Quoi qu'il en soit, si les auspices attendus et stipulés n'émanaient que d'un petit nombre d'oiseaux, tous les volatiles pouvaient donner des présages imprévus[5], et il y en avait un certain nombre qui étaient particulièrement signalés comme étant, dans tous les cas, de mauvais augure (*diræ aves*[6]). Quelques-uns étaient si mal famés que leur apparition, sans doute fort rare, avait parfois provoqué des cérémonies expiatoires[7].

1) Fest., p. 260. — 2) Cic., *Divin.*, II, 33. — 3) Serv., *Æn.*, I. 398. — 4) Cic., *Divin.*, II, 36. Sen. *Q Nat.*, II, 32. — 5) Serv., *ibid.* — 6) Les épithètes abondent pour désigner les oiseaux de bon et de mauvais présage, qu'ils aient cette signification par nature ou par accident. Les oiseaux heureux sont dits *admissivæ*, *faustæ*, *sinistræ*, *lætæ*, les autres *diræ*, *obscænæ*, *adversæ*, *funebres*, *lugubres*, *arculæ*, *cliviæ*, *inebræ*, *remores*, *infaustæ*, et, par euphémisme, *alteræ*. Les premiers *addicunt*, *admittunt*; les seconds *abdicunt*, *monent*, *occinunt* (ce dernier verbe employé seulement pour les *oscines*). On trouve cependant *occinere* avec un sens favorable (Liv., X, 40). — 7) Plin., X, § 36.

Les oiseaux auguraux étaient divisés en deux catégories, les *alites* et les *oscines*, c'est-à-dire les oiseaux dont il faut interpréter le vol et ceux qui donnent des auspices par le cri[1]. Les oiseaux consacrés aux plus anciennes divinités latines, le pivert de Mars et l'orfraie (*parra*) de Vesta, avaient le privilège d'appartenir à la fois aux deux classes. L'aigle, le vautour, la buse, appartenaient aux *alites;* le corbeau, la corneille et la chouette, aux *oscines*.

Si limité que fût le canon des oiseaux auguraux, les augures étaient loin d'en utiliser toutes les ressources. Habitués à n'observer que les oiseaux les plus communs, souvent même à se contenter d'observations fictives ou à recourir aux autres méthodes, ils avaient fini par ne plus connaître les volatiles moins ordinaires signalés par leur rituel, comme ils avaient perdu le sens de certains archaïsmes contenus dans leurs formules. « L'oiseau *sanqualis*, dit Pline, et l'*immussulus* sont pour les augures romains un objet de grande controverse. Les uns pensent que l'*immussulus* est le petit du vautour, et le *sanqualis* le petit de l'*ossifrage*. Masurius prétend que le *sanqualis* est un ossifrage, et que l'*immussulus* est un aiglon dont la queue n'a pas encore pris sa teinte blanchâtre. D'autres affirment qu'on n'en a pas vu à Rome depuis le temps de l'augure Mucius; pour moi, je pense, et la chose est plus vraisemblable, que, dans la négligence qu'on apporte à toutes choses, on ne les aura pas reconnus[2] ».

En présence des *alites*, l'augure assistant à la prise des auspices devait noter d'abord la direction de leur vol par

1) Cic., *Nat. Deor.*, II, 64. Plin., X, § 43. Serv., *Æn.*, III, 361, etc. — 2) Voici (d'après Fest., s. v. *Oscines*. Paul., p. 3. s. v. *Alites*. Serv., *Æn.*. I, 394) le canon des oiseaux auguraux. 1° (*Alites et oscines*), *Picus Martius, Picus Feronius, Parra*. 2° (*Alites*) *Aquila, Vultur, Immissulus, Sanqualis, Buteo*. 3° (*Oscines*) *Corvus, Cornix* ou *Cornisca, Noctua*. 4° (*Diræ*) *Milvus, Spinturnix, Subis, Incendiaria avis, Clivia avis*. — 3) Plin., X, § 20. On trouve ce fameux *Sanqualis* entamant du bec une pierre sacrée, prodige de l'an 177 (Liv., XLI, 13).

rapport aux régions du temple, puis la hauteur à laquelle ils se tenaient (*aves præpetes-inferæ*[1]), la succession plus ou moins précipitée ou bruyante de leurs battements d'ailes[2], et leur contenance, c'est-à-dire les actes instinctifs auxquels ils peuvent se livrer. Ainsi, par exemple, le rituel avait prévu le cas où un oiseau ferait sa toilette ou s'arracherait des plumes[3]. S'il s'agissait d'*oscines*, outre les remarques sur la position et la contenance de l'oiseau, il fallait apprécier la fréquence, la force et surtout l'accent de son cri. Il n'était pas bon que la corneille fût trop bavarde[4], ou que le corbeau eût la voix étranglée[5]. La nature de l'objet sur lequel l'oiseau s'est posé n'est pas non plus sans importance, sinon pour un augure, au moins pour un devin exercé[6].

Enfin, l'art augural étant composé de traditions disparates, les exceptions aux règles y étaient nombreuses. Ainsi, tandis que le cri du pivert et de la corneille était favorable venant de gauche, c'était l'inverse pour le cri du corbeau[7].

Il pouvait arriver que, dans le cours d'une même observation, plusieurs présages distincts ou mêmes contradictoires se présentassent à la fois, et le rituel n'était pas sans avoir prévu le cas. Il recommandait d'établir l'accord (*consensio*) entre les présages par une sorte de balance destinée à en faire connaître le sens prédominant[8]. Il fallait pour cela tenir compte non seulement du nombre, mais de la *qualité* des signes observés.

1) Le sens du mot *præpetes* était loin d'être clair pour les auteurs anciens eux-mêmes. Voy. la dissertation d'Aulu-Gelle (VII [VI], 6) et les définitions multiples de Servius (*Æn.*, VI, 15, cf. III, 361). — 2) Serv., *Æn.*, I, 397-398. Pour tous ces détails, de provenance internationale, voir l'ornithoscopie grecque (vol. I, p. 139-141). — 3) *Voisgram* (?) *avem quæ se vellit; augure hanc eamdem fucillantem appellant* (Fest., p. 371. s. v.).— 4) Plin., X, § 30. — 5) Plin., X, § 33. — 6) Serv., *Ecl.*, IX, 15. Il est fort douteux que les augures se soient occupés de ces détails ou qu'ils aient, comme Nigidius Figulus, distingué neuf sens différents dans le cri de la chouette (Plin., X, § 39). — 7) Cic., *Divin.*, I, 39. Plaut., *Asin.*, II, 1, 12. Serv., *Ecl.*, IX, 15, cf. vol. I, p. 133. — 8) Serv., *Æn.*, III, 60.

Sur la question de qualité, les hommes de l'art n'étaient pas d'accord. On reconnaissait bien entre les oiseaux une sorte de hiérarchie qui donnait à un auspice fourni par l'aigle plus de valeur qu'à l'apparition du corbeau [1], mais il fallait aussi tenir compte du moment où les signes avaient apparu. Les uns voulaient que le premier signe aperçu eût, comme les centuries prérogatives, un suffrage prépondérant, suivant le principe que « dans tout début il y a un *omen* [2] » ; les autres considéraient chaque signe comme pouvant être une confirmation ou une rétractation du précédent et attribuaient plus de valeur au dernier mot [3].

On devine à peu près la règle adoptée par les augures, qui n'entendaient ni compliquer le problème, ni laisser l'auspiciant passif et désarmé contre les mauvais présages. Ils paraissent avoir reconnu à celui-ci le droit de fixer mentalement ce qu'ils appelaient *tempestus* [4], c'est-à-dire le moment décisif où il reconnaissait pour valables, à l'exclusion de tous autres, les présages actuels, et où il déclarait l'observation terminée. L'auspiciant pouvait ainsi se contenter du premier signe, s'il était favorable, ou laisser passer les indices fâcheux pour en attendre de meilleurs. Il pouvait encore, ce qui était plus sûr et devint l'usage ordinaire, se faire annoncer par l'augure assistant que les oiseaux attendus volaient ou chantaient dans les conditions requises [5]. Cette annonce (*renuntiatio*), faite suivant une formule sacramentelle, créait un auspice ominal, équivalant pour celui qui l'entendait à l'auspice réel [6].

Les augures romains ne paraissent pas avoir songé à lancer des oiseaux au lieu de les attendre. Ils ont aidé davantage la nature dans le mode suivant, qui repose non plus sur l'observation, mais sur l'expérimentation.

1) Serv., *Æn.*, III, 374. — 2) Ovid., *Fast.*, I, 180. Serv., *Ecl.*, IX, 13. — 3) Serv., *Æn.*, II, 691. XII, 183. — 4) Varr., *Ling. lat.*, VII, 51. — 5) Cf. le rituel d'Iguvium et, ci-dessous, la formule pour les poulets. — 6) Τὸν ἐκ τῆς φωνῆς οἰωνὸν λαϐόντες (Dion., II, 6). Cf. ci-dessus, p. 138, 174.

2° C'est avec un débris de la grande méthode augurale que le rituel constitua le procédé expéditif connu sous le nom d'« auspices par les trépignements (*auspicia ex tripudiis*) ». Les observations faites sur les *alites* et *oscines* comprenaient les remarques concernant l'attitude et les actes de ces messagers des dieux. On notait surtout, comme étant de conséquence, les cas où ils portaient dans leur bec quelque objet susceptible, lui aussi, de recevoir un sens symbolique. Les légendes grecques sont remplies d'anecdotes dans lesquelles figurent des oiseaux fatidiques laissant tomber du haut des airs quelque objet, ordinairement un morceau de viande arraché aux autels, en un lieu prédestiné. L'Énée de Virgile suit de l'œil les colombes que lui envoie sa mère Vénus, et remarque qu'elles mangent en volant[1]. Ce trait a été emprunté par le poète à l'art augural.

Ce n'était donc pas innover, à vrai dire, que d'examiner les oiseaux au point de vue de l'appétit; l'innovation consistait à restreindre l'observation à ce détail pris isolément.

Le pronostic le plus favorable que l'on pût obtenir par cette méthode était indiqué par le *tripudium sollistimum*, lequel se produisait quand l'oiseau, avalant sa nourriture avec une précipitation gloutonne, en laissait tomber quelque parcelle[2]. Les augures n'étaient plus, au temps de Cicéron, très sûrs du sens qu'il fallait attribuer à l'épithète *sollistimum*. App. Claudius Pulcher pensait qu'il fallait désigner ainsi, non seulement la chute des matières portées par les oiseaux dans leur bec, mais encore les chutes accidentelles classées parmi les auspices caducs, tandis que le terme de *tripudium sonivium*, affecté à celles-ci[3], lui paraissait devoir être, en tant qu'appliqué aux oiseaux, synonyme de *sollistimum*[4].

1) Virg., *Æn.*, VI, 198-200.—2) Cic., *Divin.*, II, 34. Fest., p. 298. s. v *Sollistimum*. Cf. p. 245, s. v. *Puls*. p. 363. s. v. *Tripudium*. Plin., X. § 49. Serv., *Ecl.*, VIII, 30. — 3) Voy. ci-dessus, p. 198, 6. — 4) Fest., p. 397, 398, s. vv. *Sonivium*, *Sollistimum*.

En théorie, l'observation du *tripudium* était applicable à tous les volatiles. « Nous avons, dit Cicéron, un ancien décret du collège, déclarant que tout oiseau peut faire le *tripudium*[1] ». En pratique, on n'observait que les poulets (*auspicia pullaria*[2]). Le choix des poulets, dicté par des raisons de commodité, n'était pas une infraction à la règle ; mais ce qui altérait la sincérité des auspices ainsi obtenus, c'est qu'on substituait à l'observation proprement dite une expérimentation souvent conduite au but par des artifices effrontés. Les poulets, enfermés dans une cage[3], étaient soumis à un jeûne rigoureux qui les disposait merveilleusement à faire preuve d'appétit. « Est-ce qu'il peut y avoir l'ombre de divination, s'écrie Cicéron, dans un auspice ainsi forcé et extorqué? Il y aurait auspice si l'oiseau avait été libre de se montrer ; on pourrait alors le prendre pour un interprète et un messager de Jupiter. Mais, enfermé qu'il est dans une cage et mourant d'inanition, s'il se jette sur une pâtée de bouillie et s'il lui en tombe du bec quelque parcelle, vous appelez cela un auspice? Vous imaginez-vous que Romulus prenait les auspices de cette façon[4] ? »

Les augures sentaient si bien que ce n'était pas là imiter Romulus qu'ils paraissent avoir plutôt toléré qu'encouragé cette méthode. On ne l'employait guère que dans les camps, où les augures n'allaient pas, et c'étaient des subalternes (*pullarii*) qui étaient chargés de préparer et de diriger la prise de ces auspices.

Le cérémonial usité pour l'observation des poulets était aussi simple que possible et adapté aux exigences de la vie militaire. Le général le plus pressé pouvait accomplir en quelques instants, et sous les yeux des soldats, les formalités indispensables. Il s'asseyait dans sa tente, déjà orientée

1) Cic., *Divin.*, II, 35. — 2) Serv., *Æn.*, VI, 198. — 3) Cf. la cage portative dessinée dans le *Thesaurus* de Grævius, V, p. 322. — 4) Cic., *Divin.*, II, 35.

et considérée comme le centre du temple[1]. Les poulets une fois mis en liberté, il enjoignait à ses troupes, cavaliers et fantassins, latins et alliés, tous en tenue de combat, de faire silence et d'épier le *tripudium sollistimum*. Il engageait alors avec le pullaire assistant le dialogue suivant, dont chaque mot avait été pesé par les rédacteurs du rituel.

« D. Q. Fabius (N***), je veux que tu me sois en auspice. —
« R. J'ai entendu. — D. Avertis-moi dès que tu trouveras
« qu'il y a silence. — R. Je trouve qu'il y a silence. — D. Dis-
« moi s'ils (les poulets) mangent. — R. Ils mangent[2]. »

A ce moment, le général se levait, ordonnait aux légions de faire les prières d'usage, et leur rapelait qu'elles lui devaient obéissance et fidélité.

Le rituel n'avait même pas toujours été aussi exigeant. La solennité et la publicité de l'expérience étaient des garanties qu'on avait trouvé superflues. Lorsque le consul L. Papirius se laissa tromper par le pullaire assistant, qui lui donna pour favorables des poulets sans appétit, son armée n'avait rien vu, car elle fut effrayée quand elle apprit la fraude.

Le sens pratique des Romains avait ainsi remplacé par un procédé expéditif le lent appareil de l'observation augurale. On prit moins de liberté avec les « auspices célestes », manifestations imposantes et presque redoutées de la volonté de Jupiter.

3° L'art augural romain semble n'avoir accepté qu'à regret le surcroît de ressources que lui offrait la science fulgurale des Toscans. Les coups de foudre ne furent longtemps pour les Romains que des prodiges menaçants, dont il

1) Schol. Veron., *Æn.*, X, 241. La restitution du texte est fort incertaine. — 2) Cic., *Divin.*, II, 34. D'après le scoliaste cité, le général s'adressait — l'absence de pullaire étant prévue — à tous les assistants : [*quot*]*quot adestis*, *s*[*i*]*cuti* [*tripud*]*i*[*u*]*m sinisterum solistimum quisquis vestrum vider*[*it nuntiato*]. A côté des auspices réguliers, les présages. *Captatis auguriis* (*signa*) *avellebantur a terra. Inter auguria etiam hoc habebatur, si avellentem facile sequerentur* (Serv., *Æn.*, XI, 19).

fallait consacrer la trace matérielle et détourner l'effet par une procuration appropriée. C'était aux Pontifes de décréter ces expiations : la divination officielle n'avait rien à démêler alors avec les « signes célestes ».

Mais le respect que les Romains professaient pour les croyances des autres peuples les laissait souvent désarmés contre l'invasion des idées et même des coutumes étrangères. Comme ils faisaient grand cas de la science des haruspices, ils ne purent se défendre d'en accepter au moins les principes les plus simples, et ils se mirent, eux aussi, à observer le ciel (*servare cœlum, de cœlo, ex cœlo*[1]) pour y surprendre le sillage lumineux de l'éclair encadré dans les lignes idéales du temple ou le point ébranlé par le tonnerre.

A quelle époque les augures ouvrirent-ils leur rituel à ces usages exotiques? Il n'est pas aisé de le dire, car les témoignages historiques dont nous disposons n'inspirent qu'une médiocre confiance. Denys d'Halicarnasse, qui porte dans les moindres recoins de l'histoire romaine une lumière suspecte, nous montre Romulus inaugurant ainsi sa royauté : « Ayant fixé le jour où il consulterait le ciel sur ses pouvoirs, Romulus, une fois le moment arrivé, se leva à l'aube et sortit de sa tente. Alors, se tenant debout en plein air, et ayant sacrifié conformément aux rites, il pria Jupiter et les autres dieux sous la protection desquels il avait fondé la colonie, au cas où il leur plairait que la ville fût gouvernée par lui, de lui envoyer des signes célestes favorables. La prière terminée, un éclair partit de la gauche vers la droite. Or les Romains admettent que les éclairs allant de gauche à droite sont favorables, soit qu'ils l'aient appris des Tyrrhéniens, soit que ce fût l'enseignement de leurs pères[2] ».

1) Cicéron dit toujours *servare de cœlo* (*Pro dom.*, 14. *In Vatin.*, 6. *Pro Sest.*, 61. *Phil.*, II, 32. 33). — 2) Dion., II, 5. Denys croit que c'est là un rite indigène, et son opinion se fonde sur une expérience — tout aussi authentique — faite jadis par Ascagne, fils d'Énée.

Ce qui est certain, c'est que la tradition vulgaire, moins soucieuse de faire commencer avec Rome elle-même le fonctionnement régulier des institutions postérieures, ne parlait point de cette inauguration personnelle : elle ne connaissait que les douze vautours, dont l'apparition avait fixé l'emplacement et désigné le chef de la cité nouvelle [1]. Il n'est pas davantage question de signes célestes lors de l'inauguration de Numa. Tite-Live dit simplement qu'elle se fit avec l'assistance d'un augure et suivant les auspices stipulés par celui-ci [2]. Plus tard, c'est un aigle qui présage à Tarquin sa grandeur future [3]. Mais déjà l'influence étrusque, qui devint dominante avec les Tarquins et Mastarna, avait commencé à tourner vers la science fulgurale les préoccupations des organisateurs de la cité. Numa avait réglé l'expiation des foudres : Tullus s'essayait à les conjurer. L'admission des signes célestes dans le rituel augural a pu coïncider avec l'avènement de Tarquin, qui a peut-être appliqué ces auspices insolites à l'inauguration de sa dynastie.

Même inscrits parmi les signes impétratifs, les présages météorologiques ne perdirent jamais complètement le caractère menaçant que persistait à leur attribuer l'opinion commune. En effet, le peuple ne pouvait se réunir dans ses comices le jour où avait été observé un signe céleste, même favorablement orienté, et un pareil avertissement suffisait à dissoudre une assemblée déjà convoquée [4]. L'usage en fut restreint aux occasions solennelles et rares, comme l'entrée en charge des dépositaires du pouvoir.

Pour cette fonction spéciale même, le rituel augural ne reconnaissait les signes célestes comme favorables qu'à plus

1) Liv., I, 6-7. Plut., *Romul.*, 9. — 2) Liv., I, 18. — 3) Liv., I, 34. — 4) Dion., II, 5. Cic., *Divin.*, I, 18. *In Vatin.*, 8. *Philipp.*, V, 3. Liv., X. 42. 59. Tac., *Ann.*, I, 18. Cf. ci-dessous l'usage de l'*obnuntiatio*, presque toujours fondée sur l'observation des signes célestes.

d'une condition. Le tonnerre resta un signe négatif et funeste[1]. L'éclair seul, non accompagné de bruit et d'orage, autrement dit, le reflet de l'éclair dans un ciel serein, pouvait être heureux, pourvu qu'il apparût à gauche [2] et en avant [3] de l'observateur. Ces conditions une fois remplies, l'auspice céleste, qui était le plus grand de tous[4], en devenait aussi le meilleur [5].

Les Romains, qui ne laissaient pas volontiers réviser leurs élections par les dieux, se tiraient de toutes ces difficultés en créant l'auspice céleste, comme les autres signes, par la parole ominale. « Ne pensez-vous pas, dit Cicéron, que jadis ceux qui prenaient les auspices observaient eux-mêmes le ciel ? Aujourd'hui, ils commandent au pullaire et celui-ci leur annonce l'auspice demandé [6] ».

A ce point de vue, les auspices se ressemblent tous, et le rituel augural ainsi compris devient d'une simplicité extrême. Il recélait assez de finesses pour qu'on fût assuré de trouver au besoin des irrégularités dans l'opération la mieux conduite; mais on n'invoquait cette casuistique que quand on jugeait à propos de le faire. Le cérémonial de l'auspication compte pour peu de chose dans toutes les considérations qui engendraient, en se combinant diversement, les mille difficultés du *droit* augural.

1) Liv., XXIII, 31. Plut., *Marc.*, 12. — 2) Dion., II, 5. Virg., *Æn.*, II, 692. VII, 141. IX, 630. Serv., *ibid.* — 3) Schol., Veron., *Æn.* II, 693. — 4) Cf. ci-dessus, p. 161, 5. — 5) *Fulmen sinistrum auspicium optumum habemus ad omnis res præterquam ad comitia* (Cic., *Divin.*, II, 35).

§ II

LE DROIT AUGURAL.

A. — DU DROIT D'AUSPICES. — Les auspices privés et les auspices publics. — Les magistrats seuls détenteurs des auspices publics. — L'autorité de droit divin. — Transmission du droit d'auspices sous le régime monarchique. — L'interrègne et la rénovation des auspices. — Fractionnement progressif du droit d'auspices sous le régime républicain. — Auspices du *Pontifex Maximus*. — Communication du droit d'auspices aux plébéiens. — Les magistratures plébéiennes fondées et conservées en dehors des auspices.

B. — AUSPICES MAJEURS ET MINEURS. — Conflits possibles entre les auspices des divers magistrats. — Différenciation artificielle des auspices entre collègues. — Hiérarchie des magistratures et des auspices. — Auspices *majeurs*, condition nécessaire de l'*imperium*. — Auspices *mineurs*. — Les auspices mineurs incapables de se perpétuer par eux-mêmes. — Application du principe aux élections. — Auspices majeurs et mineurs, identiques au point de vue des méthodes divinatoires. — Auspices délégués. — Règles concernant la délégation des auspices.

C. — AUSPICES URBAINS ET AUSPICES MILITAIRES. — La distinction des deux espèces d'auspices attachée au *pomerium*. — La distinction avant et après la loi *Valeria de provocatione*. — Transfert des auspices en dehors du temple urbain. — Classification des sols ou contrées au point de vue augural. — Le sol romain et les *auspicia peremnia*. — Difficultés du *jus pomerii*. — La zone neutre autour du *pomerium*. — Caractère indécis et propriétés contradictoires des auspices dans la zone neutre. — Les auspices urbains comme condition préalable des auspices militaires. — Exceptions et modifications contraires aux principes. — Les auspices militaires en-dedans du *pomerium*, dans la solennité religieuse du « triomphe. » — Conditions requises pour le triomphe. — Institution des promagistrats. — Les auspices militaires sans auspices urbains chez les magistrats prorogés. — Écart sans cesse plus grand de la théorie et de la pratique. — Abus et irrégularités : les auspices urbains en dehors de Rome et substitués aux auspices militaires.

D. — USAGE OBLIGATOIRE DES AUSPICES URBAINS. — Point d'obligation absolue pour les auspices militaires. — La prise des auspices urbains est d'obligation étroite : 1° pour la *nomination* des magistrats ou transmission du droit d'auspices; 2° pour l'entrée en fonction des magistrats

et l'inauguration des prêtres ; 3° pour la tenue des comices ou assemblées délibérantes ; 4° pour l'acquisition des auspices militaires par les possesseurs d'auspices urbains.

E. — Des auspices viciés. — Nullité des auspices viciés et des actes qu'ils ont garantis. — Constatation du *vice* par les augures. — Les auspices viciés par des signes fortuits ou *diræ*. — Droit de *nuntiatio* attribué aux augures assistants. — Droit d'*obnuntiatio* attribué aux magistrats. — Le droit d'obnonciation réglé par les lois *Ælia* et *Fufia*. — L'obnonciation étendue aux comices plébéiens. — Le droit d'obnonciation distinct du droit d'auspices. — Abus de l'obnonciation, qui est abolie par la loi *Clodia*. — Les auspices tombent en désuétude sous le régime impérial.

A. — DU DROIT D'AUSPICES

Le droit augural écartait tout d'abord une question préalable qui eût vivement préoccupé des esprits accoutumés à mettre le fait au-dessus de la formule. On ne saurait trop insister sur ce point caractéristique de la divination officielle des Romains. La théorie supposait que les auspices ou avertissements célestes étaient apportés par des signes réels ; la pratique pouvait se passer de ces signes, grâce à l'artifice bien connu qui consistait à prendre pour l'auspice réel le présage ominal contenu dans la formule par laquelle on l'annonçait. L'auspiciant mettait sa responsabilité à l'abri en se faisant assister d'un auxiliaire à qui les dieux pouvaient, s'il leur plaisait, demander compte de ce pieux mensonge[1]. Cet auxiliaire se mettait lui-même en règle avec sa conscience et avec les dieux en supposant que ceux-ci approuvaient tacitement tout ce qu'ils ne défendaient pas. Il ne péchait donc qu'en un cas, à savoir, s'il annonçait des signes favorables en présence de signes funestes[2]. Il encourait alors, mais alors seulement, le courroux des dieux, et la sanction pouvait être

1) *Qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semetipsum religionem recipit* (Liv., X, 40). Cf. ci-dessus, p. 138. 174. 208. — 2) C'est ce qu'on appelait *ementiri auspicia* (Cic., *Divin.*, I, 16), *mentiri auspicia* (Liv., *ibid.*).

effective. On racontait qu'un pullaire avait été tué par le premier coup porté dans une bataille engagée sur sa parole au mépris des signes prohibitifs[1]. D'ailleurs, l'usage réservait pour les actes de la vie civile les méthodes qui employaient couramment ces fictions légales et donnait aux armées la garantie de présages réels, facilement obtenus des poulets fatidiques.

Ainsi, en pratique, les auspices sont toujours considérés comme fondés sur des signes réels, et le ciel est censé ne refuser jamais de répondre à qui use légitimement de son droit d'auspices.

Nous n'avons à nous occuper ici des auspices *privés* qu'en tant qu'ils peuvent être considérés comme la condition préalable ou même la source du droit d'auspices publics (*jus auspiciorum*[2]). Pour être investi légitimement de ce droit, il faut avoir déjà des auspices privés, c'est-à-dire faire partie de la communauté dont chaque membre, ayant personnellement droit d'audience auprès de Jupiter, peut déléguer une partie de son privilège ou, réciproquement, l'exercer au nom de la communauté[3]. Les « auspices publics du peuple romain »

1) Liv., *ibid.* — 2) Le droit d'auspices publics s'appelle aussi *spectio*, quand on le considère dans son application à un cas particulier. Les augures, assistants des magistrats, n'ont pas le droit d'auspices (*spectio*) ; ils n'ont que le droit et le devoir d'annoncer les signes observés (*nuntiatio*). Cf. Grosser, *De spectione et nuntiatione dissertatio*. Breslau. 1852. — 3) L'idée que les Romains se faisaient de l'autorité était, en somme, assez complexe pour qu'on ne soit pas obligé d'opter entre la théorie démocratique de la délégation et le pur droit divin. Th. Mommsen a montré, avec une singulière puissance de systématisation, que l'autorité est toujours restée à Rome fidèle à son caractère monarchique initial ; mais la pratique de l'*interrègne* et l'aptitude de tous les membres de la communauté patricienne à acquérir le droit d'auspices publics indique bien que le corps des citoyens possède en lui-même les éléments de l'autorité légitime. Ce que l'on objecte aux plébéiens quand ils demandent l'éligibilité au consulat, c'est qu'ils n'ont point d'auspices privés, qui sont la première condition du droit d'auspices publics (Liv., VI, 41).

sont donc comme la résultante des auspices privés, la délégation d'un pouvoir collectif dont chacun possède une partie, mais qui ne peut entrer en activité qu'aux mains d'un seul. Cette concentration des droits individuels avait été approuvée à l'origine par les signes envoyés à Romulus, et demeurait effective, moyennant une investiture appropriée, aux mains de ses successeurs.

En étudiant de près la genèse et la transmission du droit d'auspices publics, on s'aperçoit que le peuple romain en a réglé le détail avec la précision juridique dont il avait le secret.

La création de l'autorité, sous sa forme monarchique, avait eu lieu une première fois, par intervention divine, à la fondation de la cité : depuis lors, on s'efforçait d'en ménager la transmission d'homme à homme, sans qu'il fût besoin de renouveler le mystère initial. La transmission se faisait par *nomination* directe, partout substituée dans le droit public à l'hérédité. Sous le régime républicain, cette nomination, aussitôt confirmée par l'élection au sein des comices, pourvut sans difficulté à la perpétuité des auspices; mais le régime monarchique sans hérédité dut être moins favorable à l'application stricte de la théorie, car le roi ne pouvait qu'exceptionnellement désigner son successeur.

Lorsque la transmission régulière du droit d'auspices était accidentellement interrompue, les auspices publics, qui ne pouvaient être un instant absents de la société, « revenaient » à la communauté des citoyens[1], et celle-ci, par l'intermédiaire du Sénat[2], en déléguait l'exercice à un *Interroi*. Ce reflux des

1) Cic., *Ad. Brut.*, 1, 5. Liv., I, 32. — 2) *Auspicia Patrum sunto* (Cic., *Legg.*, III, 3). On discute encore, depuis Niebuhr, sur le sens qu'il convient d'attribuer à *Patres*. D'une manière générale, les *patres* s'opposent aux *plebeii*; mais ici, les *patres* sont les sénateurs patriciens. C'est dans le Sénat et non point dans les comices curiates que l'on nomme l'interroi; et, depuis qu'il y a des sénateurs plébéiens, les patriciens représentent seuls dans le Conseil la cité primitive, unique dépositaire du droit d'auspices publics.

auspices vers leur source s'appelait le « renouvellement des auspices (*renovatio auspiciorum*)[1]. » C'était, en somme, une reconstitution à nouveau de l'autorité de droit divin par l'intervention nécessaire de la société. Les descendants de Romulus et de ses compagnons, représentés par les sénateurs patriciens, désignaient parmi eux le chef provisoire de l'État. Ce premier interroi prenait le droit d'auspices et se hâtait de le légitimer en en faisant usage; mais, si favorables que fussent les réponses divines, on attendait d'ordinaire, pour procéder à la nomination du roi, que le droit d'auspices eût passé à un interroi nommé par son prédécesseur, c'est-à-dire, mis en possession du pouvoir par la méthode normale. Alors seulement les plus scrupuleux se sentaient rassurés. Le roi, une fois nommé par le dernier interroi, se proposait aussitôt à l'acceptation divine en « inaugurant » sa personne et son règne par la prise des auspices, et il ne lui restait plus qu'à demander aux curies assemblées la reconnaissance formelle de sa souveraineté (*lex curiata de imperio*).

Les principes purent être maintenus dans leur rigueur tant qu'il n'y eut à Rome d'autres citoyens que les patriciens et d'autres dépositaires du droit d'auspices que le roi, ou à son défaut l'interroi. L'institution du régime républicain vint compliquer la pratique des auspices, et l'admission des plébéiens dans la cité força la science augurale à se mettre d'accord avec des faits jusque-là sans exemple. D'abord, les auspices furent confiés à deux magistrats qui y avaient un droit égal. En même temps, les consuls n'ayant plus le caractère sacerdotal qui avait appartenu au roi, il fallut accorder au Grand-Pontife, préféré pour cet office au « Roi sacrificule, » le droit d'inaugurer avec auspices les ministres du culte public, comme de convoquer les comices reli-

1) Cic., *Pro domo*, 14. Liv., V, 31, 52. VI, 5. Cf. *auspicia de integro repetere* (Liv., V, 17).

gieux [1]. L'unité du droit d'auspices était brisée. La transformation de la questure en magistrature (447), l'institution de la censure (443), la création de magistrats extraordinaires, depuis les dictateurs et préfets de la ville jusqu'aux commissions de IIvirs, IIIvirs, Vvirs, VIIvirs, Xvirs, XXvirs, chargés de dédier des édifices, de fonder des colonies ou de partager des terres [2], etc., plus tard enfin, la prorogation des magistratures, en répartissant le droit d'auspices entre plusieurs détenteurs, firent sentir l'insuffisance des règles si simples de la théologie primitive.

Ce fut bien autre chose quand les plébéiens, dépourvus d'auspices privés, réclamèrent l'égibilité au consulat, c'est-à-dire le droit d'auspices publics, sans lequel il n'y avait point d'autorité légitime. Cette fois, ce n'était plus seulement la pratique des auspices qui allait s'encombrer de difficultés : la prétention des plébéiens s'attaquait au principe même sur lequel reposait le droit d'auspices, considéré comme héréditaire et incommunicable. Confier les auspices publics à des hommes qui n'avaient point d'auspices privés, c'était les souiller ou plutôt les anéantir ; c'était rompre le pacte fait avec les dieux à l'origine de la cité. Il était à croire que Jupiter, dégagé de ses promesses, fermerait l'oreille aux sollicitations de ces intrus, et que la société, guidée par des semblants d'auspices, irait à sa perte. Les patriciens firent valoir énergiquement ces raisons ; mais ils durent enfin se résigner à sacrifier une tradition dont ils avaient tout le bénéfice. Une transaction intervint qui créa pour un temps (447-367) et à des intervalles irréguliers des officiers faisant fonctions de consuls, ou « tribuns militaires à puissance

1) Il s'agit des *comitia calata*, présidés par le P. M. (Gell., XV, 27). Cf. ci-dessus (p. 193) l'auspication pontificale *ad posimerium*. — 2) On rencontre, dès 484, des *duumviri ædi dedicandæ* (Liv., II, 42); dès 467, des *triumviri agro dando* (Liv., III, 1). Ces magistrats, pour constituer la propriété, divine et humaine, avaient besoin du droit d'auspices.

consulaire. » On s'attacha sans aucun doute à faire aussi grande que possible la différence entre les auspices dévolus à ces officiers et ceux des consuls[1] : mais les patriciens ruinaient ainsi ce qu'ils prétendaient conserver, car ils démontraient par là qu'on pouvait juger, commander les armées, convoquer les comices, sans posséder les auspices qu'on déclarait indispensables aux magistrats. Après avoir prêté les mains à cet accommodement bizarre, les tenants de la tradition avaient perdu le droit de disputer aux nouveaux venus l'accès du consulat.

La théologie romaine excellait à tourner les obstacles sans paraître déroger à ses principes antérieurs. Les plébéiens une fois en possession du consulat (367), elle en fut quitte pour enseigner que le droit d'auspices était attaché non pas à la personne du magistrat, mais à la magistrature, qui était une partie régulièrement transmise de l'autorité royale. Cela valait mieux, à coup sûr, que de déclarer les auspices souillés ou abolis et la société en guerre avec sa propre religion. La création de la préture et de l'édilité curule (367), magistratures patriciennes bientôt envahies par les plébéiens, acheva de démembrer l'*imperium* et le droit d'auspices. La théorie put accepter les faits accomplis sans qu'il lui en coûtât aucune concession nouvelle. Il demeura entendu que les présidents des comices électoraux transmettaient

1) L. Lange (*R. Alt.* I², p. 563), pense que les *trib. mil. cos. pot.* n'avaient que les auspices militaires, ce qui obligeait à introduire dans le collège au moins un patricien investi du pouvoir juridique. Non seulement il n'y a aucun texte à l'appui de cette opinion (Cf. Mommsen, *Staatsr.* II², p. 181, 4), mais nous verrons que les auspices militaires présupposent les auspices urbains. Les auspices de ces tribuns étaient assimilés aux auspices *mineurs* (ci-dessous, p. 219), qui ne pouvaient ni se communiquer, ni se déléguer. Aussi lorsque, en 426, il fut question de nommer un dictateur, on eut des scrupules que les augures s'empressèrent de lever (Liv., IV, 31. Zonar., VII, 19). On ne crut pas aussi nécessaire d'autoriser les tribuns à triompher (Zonar., VII, 18).

virtuellement le droit d'auspices aux élus[1], et que ce droit devenait effectif lorsque ces derniers entraient en fonctions.

Il eût fallu, au contraire, rompre avec la tradition pour faire cesser le dualisme qu'avait introduit dans l'État la révolution de 494. La « loi sacrée » avait créé un ordre spécial de fonctions publiques, absolument étrangères, par leur origine et leur nature, au pouvoir régulier issu de la royauté. Le tribunat et l'édilité plébéienne n'étaient point des magistratures, mais des engins de défense accordés à une classe opprimée. Le régime de l'égalité devait leur enlever leur raison d'être. Mais plus tard, lorsque le patriciat renonça à ses privilèges, il se trouva qu'il avait trop attendu. Il eût fallu, pour abroger la loi sacrée, une nouvelle révolution. La plèbe garda les sûretés qu'on lui avait concédées jadis au lieu et place du droit commun, et il en résulta qu'avec ses tribuns et ses édiles elle constituait à son tour un ordre privilégié. Il y aurait eu avantage à étendre aux fonctionnaires plébéiens, que l'on considérait désormais comme des magistrats, le droit d'auspices : on eût ainsi effacé le caractère anormal et révolutionnaire de l'autorité dont ils étaient revêtus. Mais les tribuns de la plèbe se souciaient sans doute assez peu d'un honneur qui les eût obligés à compter avec les formalités de l'art augural, et il ne paraît pas qu'une loi ait jamais ajouté le droit d'auspices à une dignité créée jadis pour résister à l'autorité de droit divin. Le tribunat et l'édilité plébéienne restèrent donc fidèles à leur caractère originel et ne profitèrent point de la facilité avec laquelle le droit augural se prêtait aux modifications de toute sorte, dès

1) A condition, bien entendu, que les auspices fussent attachés à la dignité. Ainsi, avant 471, les élections des tribuns et des édiles de la plèbe se faisaient sous les auspices des consuls (Cic., *Pro. Corn.*, ap. Ascon. p. 76, Orell. Cf. Dion, IX, 41. X, 4), et les élus n'avaient pas pour cela le droit d'auspices.

que la nécessité de ces retouches était démontrée[1]. Que les magistrats plébéiens aient eu ou non des auspices particuliers[2], on peut croire que, quand ils furent en mesure de pré-

1) La question est, comme tant d'autres, objet de controverse. Th. Mommsen et L. Lange soutiennent encore les deux thèses opposées, et avec des arguments sérieux. Lange pense que le droit d'auspices a été reconnu aux tribuns par les lois de Publilius Philo (339). En effet, — 1° Zonaras (VII, 19. cf. 15) affirme le fait, même pour une époque antérieure : en 449, selon lui, les patriciens τοὺς δημάρχους οἰωνοσκοπίᾳ ἐν συλλόγοις χρῆσθαι δεδώκασιν. — 2° On rencontre en 293 des tribuns *vitio creati* (Liv., X, 47), et en 202 des édiles plébéiens dans le même cas (Liv., XXX, 39), ce qui prouve qu'ils étaient élus *auspicato* et avaient le droit d'auspices. — 3° Tib. Gracchus, tribun, prend les auspices sur le Capitole avant de présider les comices électoraux (Val. Max. [Nepot. *Epit.*], I, 4, 3). — 4° Les *tresviri* créés par la loi Sempronia (131) ont eu les auspices, ayant été élus sous la présidence de Tib. Gracchus, et Rullus, suivant cet exemple, veut aussi donner les auspices majeurs aux siens, qui seront élus sous sa présidence (Cic., *Leg. agr.*, II, 12). — 5° L'*obnuntiatio* ou conflit d'auspices (voy. ci-dessous) est employée par les tribuns et contre eux. — 6° Enfin, Cicéron dit d'une manière générale : *Omnes magistratus auspicium habento* (Cic. *Leg.*, III, 3 § 10). Ces raisons peuvent être réfutées point par point. — 1° L'assertion de Zonaras s'explique par la confusion qu'il a dû faire entre les comices plébéiens et les comices plébéio-patriciens qui, depuis 449, sont présidés par des magistrats avec auspices : elle est démentie par les textes suivants, qui ont bien plus d'autorité. — 2° Tite-Live (VI, 41) dit, à la date de 358, *plebeius magistratus nullus auspicato creatur*. Denys va plus loin : il affirme que, jusqu'à son époque, les comices ont fait τὰ τῶν δημάρχων καὶ ἀγορανόμων ἀρχαιρεσία δίχα οἰωνῶν τε καὶ ἄλλης ὀττείας ἁπάσης (Dion., IX, 49). Les élections cassées l'ont été à cause de l'apparition de *diræ*, qui comptent pour tous les actes publics et privés, avec ou sans auspices. — 3° Tib. Gracchus, au moment où il prenait les auspices, n'était pas seulement tribun ; il était encore *triumvir colon. deduc.* — 4° Les magistrats extraordinaires élus sous la présidence des tribuns n'avaient l'*imperium* et les auspices que par loi curiate (Cic., *ibid.*). — 5° L'*obnuntiatio* n'est pas toujours un conflit d'auspices : c'est l'annonce de signes fâcheux, quels qu'ils soient, faite en vertu d'un droit réservé aux magistrats. — 6° Le texte de Cicéron ou ne s'applique pas aux tribuns, qui ne sont pas des *magistrats*, ou exprime le vœu que, dans la constitution perfectionnée, il n'y ait plus que des magistrats avec auspices. La cause entendue, il est certain que la thèse affirmative est fort ébranlée, et que la négative paraît plus sûre. On comprend ainsi beaucoup mieux le caractère exceptionnel et révolutionnaire que conserve jusqu'au bout le tribunat.— 2) Mommsen (*Staatsr.* I[2], p. 272, 1) fait observer que, dans un texte de Messala (ap. Gell., XIII, 15), *patriciorum auspicia* suppose *plebeiorum*. La conclusion n'est pas rigoureuse ; mais il est fort possible que les tribuns

tendre aux auspices publics, ils attachèrent peu de prix à une conquête dont ils auraient pu être embarrassés.

Les magistratures plébéiennes échappent ainsi aux classifications que le droit augural dut établir, une fois le mécanisme gouvernemental achevé, pour mesurer à la dignité relative des magistrats la valeur de leurs auspices.

B. — AUSPICES MAJEURS ET AUSPICES MINEURS.

Si le droit augural avait été l'expression d'une foi sincère, il eût été moins attentif à prévenir les embarras que pouvait faire naître l'observation simultanée des auspices par plusieurs magistrats. Il semble que Jupiter, invoqué à la fois de divers côtés, devait signifier à tous sa volonté par des signes ou identiques ou analogues, et qu'il n'y avait pas lieu de prévoir en pareils cas des signes contradictoires. Cependant, l'expérience ayant prouvé que le fait pouvait se produire, et les Romains ne voulant ni rester dans l'incertitude ni en sortir par l'exégèse divinatoire, on trouva plus simple de spécifier à l'avance quels auspices devaient, en cas de conflit, l'emporter sur les autres. Ce classement était d'autant plus nécessaire que la constitution romaine mettait en présence, dans toutes les magistratures, des « collègues » investis de droits égaux, et qu'elle n'avait point établi de rapports hiérarchiques entre les diverses magistratures.

aient inauguré les comices plébéiens à leur manière, avec des auspices indépendants. Cependant, les textes où il est dit que les tribuns présidents occupent le *temple* (Liv., II, 56. III, 17. Cic., *Invent.*, II, 17. *Pro Sext.*, 29, 35) ne prouvent rien, sinon que l'on avait l'habitude, en parlant des comices, d'appeler de son vrai nom (le *temple*) le lieu où siégeait le président. L'expression n'est pas inexacte même pour les tribuns, car le temple, inauguré pour toute l'année, ne perdait pas son caractère parce que celui qui y siégeait n'avait pas le droit d'auspices.

Entre magistrats collègues, il ne pouvait être question d'introduire, contre le vœu et l'esprit même de la constitution, une subordination quelconque. Chacun d'eux possédait tout entière l'autorité attachée à la fonction, et l'on ne pouvait ni la diminuer ni l'accroître aux mains de l'un d'entre eux. Seulement, on pouvait convenir, par un accord préalable, qu'ils n'useraient pas en même temps de tout leur droit et que chacun aurait tour à tour la préséance. C'est ainsi qu'à Rome les consuls se passaient de mois en mois les faisceaux, et que, dans les camps, le commandement en chef alternait de jour en jour. Le consul provisoirement relégué au second plan ne perdait point le pouvoir de consulter les auspices, mais il renonçait à l'exercer, et l'on disait, dans le langage ordinaire, que les auspices appartenaient à son collègue [1]. Au cas où cette convention n'aurait pas été observée et où il y aurait eu conflit entre les auspices des deux collègues, ce conflit eût été à Rome un cas d'*obnuntiatio* [2] et aurait paralysé l'initiative de l'un et de l'autre : mais en guerre, où l'empêchement n'est pas recevable, les auspices du commandant en chef auraient été considérés comme plus forts et seuls valables [3].

La différence entre les auspices, si difficile à établir et surtout à maintenir entre collègues, s'accuse au contraire d'elle-même entre les diverses magistratures.

Le droit augural, tel qu'il était au temps du docte M. Valerius Messala [4], rangeait à ce point de vue les magistratures en deux catégories : les magistratures ayant les auspices supérieurs ou majeurs (*maxima*), et celles ayant les auspices mineurs (*minora*). Les auspices majeurs sont adjugés à tous les magistrats revêtus de l'*imperium*, c'est-à-dire, parmi les

1) Liv., XXVIII, 9. — 2) Voy. ci-dessous, § E. — 3) Liv., XXII, 42. — 4) M. Valerius Messala Corvinus, cos. 53 a. Chr. Le texte dans Gell., XIII, 15. Cf. Fest., p. 157. s. v. *Minora*.

magistrats ordinaires, aux consuls et aux préteurs, parmi les magistrats extraordinaires, aux dictateurs et maîtres de la cavalerie ; les auspices mineurs allaient aux dignités inférieures, à l'édilité curule et à la questure. Les censeurs occupaient entre ces deux catégories une situation intermédiaire : on leur accordait des auspices d'une nature spéciale, car les censeurs n'avaient point d'*imperium* et ne recevaient même point l'investiture à la façon ordinaire, par loi curiate[1].

Ces deux catégories d'auspices admettaient autant de degrés qu'il y avait de magistratures distinctes. Ainsi, les auspices consulaires étaient supérieurs à ceux des préteurs[2], et les uns et les autres s'effaçaient, le cas échéant, devant ceux du dictateur. On doit supposer la même gradation dans les auspices mineurs. Les auspices des magistratures extraordinaires autres que la dictature se répartissent dans ces divisions et subdivisions, suivant que les fonctionnaires ainsi créés ont ou n'ont pas l'*imperium*, et suivant la qualité du magistrat sous les auspices duquel ils ont été élus ou qui a demandé pour eux la loi curiate.

Cette classification avait une grande importance pratique; car non seulement elle réglait les droits respectifs des divers magistrats, toutes les fois que dans leurs rapports s'introduisait quelque question de préséance, mais elle guidait les augures dans l'appréciation des cas litigieux que pouvait soulever la transmission même du droit d'auspices. Ainsi, les faits le prouvent, les auspices mineurs sont dépourvus de toute force expansive : engendrés par les auspices majeurs, ils ne peuvent en engendrer d'autres, et par conséquent ne donnent en aucun cas à celui qui les possède le droit de pré-

1) Investiture des censeurs par *lex centuriata* (Cic., *Leg. agr.*, II, 11). — 2) Dans la langue augurale, on appelle les consuls *prætores majores* et les préteurs *pr. minores* (Fest., p. 161. s. v. *Maximum*).

sider les comices électoraux. Les édiles curules et les questeurs sont élus par les tribus sous la présidence d'un consul[1]; la plupart des petits magistrats extraordinaires, sous la présidence du préteur urbain.

Les auspices majeurs dérivent nécessairement des plus élevés qui soient portés dans cette catégorie, c'est-à-dire, des auspices consulaires. Les consuls sont seuls aptes à présider les comices centuriates pour l'élection des consuls, des préteurs, des censeurs, et de tous les magistrats extraordinaires revêtus de l'*imperium*. Le dictateur était même institué directement par le consul, sans intervention du suffrage populaire. La règle générale en cette matière est que, en dehors du consulat, fait pour se suffire à lui-même, les auspices ne peuvent se communiquer que de supérieur à inférieur.

La pratique fit naître des difficultés. Puisque, dans les élections consulaires, le droit d'auspices se transmettait d'égal à égal, ne pouvait-on faire élire les préteurs sous la présidence d'un préteur? Il se trouva des magistrats pour étendre jusque-là la logique, et des augures pour maintenir les vieux usages. « Le préteur, dit Messala, bien qu'il soit le collègue du consul, ne peut légalement proposer au suffrage ni un préteur ni un consul : c'est la règle léguée par les ancêtres et observée jusqu'à ces derniers temps ; et C. Tuditanus, dans le treizième livre de ses *Commentaires*, en donne la raison : c'est que le préteur a un *imperium* moindre et le consul un *imperium* supérieur, et qu'avec un *imperium* moindre, on ne saurait mettre aux voix un *imperium* supérieur ou donnant le rang de collègue des magistrats supérieurs. Aussi, dans ces derniers temps, un préteur faisant

1) Pour les édiles curules, le passage allégué comme preuve contraire (Gell. VII [VI], 9) est corrompu ou a trait à un fait exceptionnel. Cf. Th. Mommsen *Staatsrecht* I², p. 190, 1 et ci-dessous, p. 233, 4.

l'élection des préteurs, nous avons refusé d'aller en qualité d'augure assistant à ces comices[1]. » Pour les censeurs, la question ne se posait pas, car ils n'avaient pas l'*imperium*, et leurs prédécesseurs étaient considérés comme ayant épuisé leur mandat depuis plus de trois ans quand avaient lieu les élections censoriales.

La différence si tranchée qui existe entre les auspices majeurs et mineurs est toute dans leurs effets : elle n'entraîne point l'affectation de méthodes spéciales à chaque catégorie. Sans doute, le rituel augural a dû introduire dans ses formules des clauses qui nuançaient à l'infini la qualité des auspices, suivant l'usage qu'on entendait en faire. Ainsi, les auspices que prenait le consul avant de procéder à l'élection des censeurs n'étaient pas les mêmes que ceux qu'il demandait pour les élections consulaires ou prétoriennes[2], et l'on peut conclure de là que ses auspices étaient encore diminués, quant à leur portée, quand il procédait dans d'autres comices à l'élection des édiles curules et des questeurs. A plus forte raison est-on en droit de supposer que les divers magistrats avaient des formules différentes. Mais, à part ces modifications de détail, on ne voit pas que les méthodes les plus solennelles, l'observation des oiseaux et celle des signes célestes, aient été réservées aux auspices majeurs. On sait, au contraire, que les magistrats supérieurs consultaient en campagne les poulets sacrés, et que les magistrats mineurs pouvaient observer l'éclair[3].

A côté des auspices majeurs et mineurs, il faut faire une

1) Gell., XIII, 15. Messala maintient son opinion, mais se garde bien d'attaquer comme irrégulière l'élection ainsi opérée. — 2) Gell., *ibid.* — 3) Gell., *ibid.* Cf. Dion., II, 6, et, ci-dessous, la pratique de l'*obnuntiatio*. Il n'y a aucun rapport entre les auspices *majeurs* et *mineurs* dont il est question ici, et les signes ou auspices qui ont, dans les méthodes divinatoires, plus ou moins de valeur que d'autres, comme l'éclair, comparé à quelque autre signe.

place à une troisième espèce de pouvoirs, les auspices *délégués,* dont le mandataire d'un magistrat fait usage sans en avoir la propriété et sous la responsabilité du mandant (*auspicia aliena*). Rois, dictateurs ou consuls, les chefs de l'État ne pouvaient sortir du terroir de Rome (*ager romanus*), même pour aller sacrifier sur le mont Albain le jour des « féries latines, » sans laisser dans la ville un *præfectus Urbi,* dépositaire de leur autorité et de leurs auspices. L'institution de la préture urbaine permit seule de se passer, en règle générale, de ces suppléants. De même, le questeur que le consul chargeait de poursuivre un criminel devant les centuries avait besoin, pour convoquer les comices centuriates, d'emprunter les auspices majeurs du consul ou du préteur urbain [1]. On vit aussi des tribuns emprunter les auspices du préteur urbain pour demander aux centuries des condamnations capitales [2]. Enfin, il est arrivé que, par exception, des comices électoraux ont été présidés avec des auspices d'emprunt [3].

Le droit augural dut réglementer la matière avec d'autant plus de soin que la possibilité de déléguer les auspices ouvrait la porte à bien des abus. Dans les premiers siècles de Rome, la question était simple. Les chefs de l'État avaient seuls les auspices, et par conséquent pouvaient seuls les délé-

1) Varron donne, dans un passage qui se trouve malheureusement en assez mauvais état, un fragment du *Commentarium vetus anquisitionis.* L'instruction s'adresse au questeur : *auspicio operam des et in templo auspices. Dum aut ad prætorem aut ad consulem mittas auspicium petitum, comitiatum populum præco vocet ad te* (VARR., *Ling. lat.*, VI, 91. Cf. TH. MOMMSEN, *Staatsrecht*, I², p. 90, 2). — 3) En 211 et en 169 (LIV., XXVI, 3. XLIII, 16). — 4) On trouve un édile présidant, vers 304, aux élections édiliciennes (GELL., VII [VI], 9). Le fait, s'il est exact, est grave, car il intéresse la transmission des auspices ; c'est une dérogation aux principes, qu'on n'eût pas permise s'il se fût agi de transmettre des auspices majeurs. En campagne, il n'y a point de délégation réelle des auspices. Les subordonnés combattent « sous les auspices » du général en chef, et n'en ont d'aucune sorte s'ils ne sont pas magistrats.

guer. Dès qu'il y eut plus d'une magistrature pourvue de l'*imperium*, il fallut tenir compte des préteurs, si souvent appelés à se charger de quelque office consulaire. La jurisprudence augurale paraît avoir réservé aux magistrats suprêmes, consuls ou dictateurs, le droit de se substituer, par délégation de leurs auspices, de véritables représentants. Eux seuls purent nommer des *præfecti Urbi;* quand, en 45, Antoine, maître de la cavalerie, s'avisa de nommer L. Cæsar préfet de Rome, on y vit une illégalité flagrante[1]. Durant la suspension provisoire du consulat, les tribuns à puissance consulaire n'eurent pas davantage ce droit, et, comme il n'y avait pas encore de préteurs, ils durent toujours laisser à Rome au moins un membre de leur collège pour tenir lieu de préfet[2]. Mais quand il ne s'agissait que d'accroître par délégation d'auspices les pouvoirs d'un magistrat qui avait déjà une autorité propre, il était naturel que le préteur urbain, le seul magistrat supérieur astreint à la résidence, fût autorisé à déléguer. C'est pour cela que, comme on l'a vu, les questeurs poursuivant au criminel pouvaient demander les auspices majeurs au préteur urbain[3].

Il n'a été question jusqu'ici que de ce qu'on pourrait appeler la classification hiérarchique des auspices, classification parallèle à celle des magistratures. Bien qu'elle donne lieu à un certain nombre de difficultés juridiques, l'étude du droit augural eût été singulièrement abrégée si les auspices n'avaient été observables que dans le temple urbain, sur le sol même de la ville. Mais les Romains croyaient n'avoir jamais un plus

1) Dio Cass., XLII, 30. — 2) Liv., IV, 31. 36. 45. 59. VI, 6. — 3) On ne peut pas considérer comme donnant lieu à une délégation d'auspices le cas où le *prætor peregrinus* s'absentant confie sa juridiction au préteur urbain (Liv., XXIV, 44). Cependant, la distinction des deux compétences est maintenue, et le mandataire agit avec l'*imperium* et sous la responsabilité — le droit augural dirait « sous les auspices » — du mandant (Julian., *Digest.*, I, 21, 3. Cf. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, I², p. 646, 3).

pressant besoin des conseils divins que dans les périls de la guerre; et, s'ils consentaient à enfermer dans l'*urbs* tout l'effet des auspices mineurs, ils voulaient que les dépositaires de l'*imperium* pussent en sortir emportant avec eux le droit de consulter partout les dieux nationaux.

La classification des auspices en auspices *urbains* et auspices *militaires* n'est plus fondée, comme la précédente, sur les attributions et la dignité respective des différentes magistratures, mais sur la théorie du *temple*, qui fait le fond de l'art augural. Ce n'est plus une simple graduation de la valeur comparative des auspices, mais un contraste établi entre deux autorités distinctes et séparables, qui semblent procéder de deux modes différents d'investiture.

C. — AUSPICES URBAINS ET AUSPICES MILITAIRES.

La distinction des auspices urbains et auspices militaires ne dépend en aucune façon de l'état de paix ou de guerre dans lequel se trouve la cité : elle est attachée au sol, et la ligne de démarcation est la limite extérieure du temple urbain, le *pomerium*. Les auspices urbains sont ceux qui se prennent en dedans de cette ligne, et les auspices militaires ceux que les magistrats revêtus de l'*imperium* peuvent consulter en dehors de l'*urbs*. Les premiers sont seuls réguliers, conformes de tout point aux principes de l'art augural; les autres n'en sont que la prolongation, consentie au nom de l'intérêt public. La cité ne peut se passer un instant de la garantie des auspices urbains; les autres n'existent qu'à titre provisoire et empruntent chaque fois leur énergie aux auspices urbains.

Pour éclaircir les questions délicates que soulève cette extension anormale du droit d'auspices en dehors du *pomerium*, il faut d'abord séparer, au moins en théorie, ce droit lui-même de l'*imperium* qui en est la conséquence pratique. Durant la période royale, le roi était un maître aussi absolu dans la ville que dans les camps, et, qu'il conservât ou non le droit d'auspices hors des murs [1], le moment où il franchissait la limite du temple urbain ne modifiait ni le caractère ni l'étendue de son autorité. Tout autre fut la condition des magistrats républicains depuis la loi *Valeria de provocatione*, que la tradition place au début même du nouveau régime (509). Ceux-ci n'avaient plus le droit, dans l'intérieur de l'*urbs*, de faire exécuter ou battre de verges un citoyen qui en appelait au peuple, et leurs licteurs devaient enlever des faisceaux la hache, symbole du droit de vie et de mort [2]. Mais ce pouvoir absolu que le peuple ne voulait plus supporter dans Rome était nécessaire aux chefs d'armée : c'est pourquoi il renaissait de lui-même dès que les magistrats passaient le *pomerium* pour aller prendre le commandement des légions. Les haches étaient alors replacées dans les faisceaux, et le consul devenait un « commandant (*imperator*) ». La modification de l'*imperium* coïncidant ainsi avec celle des auspices, il s'établit de l'une à l'autre une solidarité constante, à peine interrompue çà et là par la restauration temporaire de la royauté sous le nom de dictature, et l'on peut considérer l'*imperium militiæ* comme aussi étroitement associé aux auspices militaires que l'*imperium domi* l'était aux auspices urbains. Il en résulta que la jurisprudence augurale eut à s'occuper, plus qu'elle n'eût fait sans cela, de la compétence dévolue,

1) Il n'est pas certain que la *spectio* fût déjà possible *extra pomerium* (Cf. ci-dess., p. 227-228). — 2) La loi *Valeria* fut complétée, au commencement du IIe siècle avant notre ère, par les trois lois *Porciæ de tergo civium*, qui abolirent successivement les châtiments corporels pour les citoyens, dans Rome d'abord, puis en Italie et dans les provinces, et enfin à l'armée.

dans l'un et l'autre domaine, aux détenteurs de l'*imperium*[1]. En outre, comme l'autorité du magistrat était plus grande en dehors qu'en dedans du *pomerium*, on s'habitua à considérer les auspices militaires comme ajoutés aux auspices urbains, tandis que les uns et les autres sont, au fond, l'exercice du même droit dans des conditions différentes.

Nous pouvons maintenant, après avoir déterminé dans quelle mesure elles sont inexactes, employer sans inconvénient des expressions conformes aux apparences et par conséquent plus claires que ne le seraient des distinctions perpétuelles. Nous dirons, au besoin, que les auspices militaires se greffent sur les auspices urbains; qu'ils confèrent des droits nouveaux; ou encore, que celui qui, par exception, apporte dans la ville l'*imperium* militaire y entre avec ses auspices militaires[2].

Ceux-ci, d'après la définition donnée tout à l'heure, ne sont que les auspices ordinaires transportés en dehors du temple urbain. La première difficulté résolue par la jurisprudence augurale consistait précisément dans ce transfert de rites religieux attachés au sol inauguré par Romulus. Il est à présumer qu'avant de l'aborder de front, on essaya de divers expédients. Tite-Live a lu dans les annalistes que, lors de la bataille de Fidènes (437), le dictateur attendit pour engager le combat un signal donné du haut du Capitole par les augures[3]. Le fait est d'autant plus croyable qu'il va contre les usages du temps où écrivaient les auteurs en question. Il y eut donc une époque durant laquelle les auspices ne sor-

1) Que le droit augural se soit occupé de la *provocatio*, Cicéron le dit (*Rep.*, II, 31), et l'on en trouvera plus loin des preuves surabondantes. — 2) On nous pardonnera de même un défaut de précision que nous n'avons pu ni ne pourrons éviter, et qui consiste à employer *auspices* tantôt dans le sens propre de *signes* divinatoires, tantôt dans le sens d'*observation* desdits signes, tantôt dans le sens le plus ordinaire de *droit* inhérent à la magistrature. Le latin ne distingue pas, et l'on ne peut créer aujourd'hui une terminologie plus exacte ou user sans cesse de périphrases. — 3) Liv., IV, 18.

taient point de Rome, et où celui qui les consultait devait être ou présent ou tout au moins représenté par l'augure assistant sur le Capitole. Mais le procédé imaginé pour rendre possible la consultation à distance ne pouvait porter bien loin la garantie des auspices, et il fallut songer à une solution plus nette.

L'obstacle venait de l'espèce d'incapacité qui frappait le sol non compris dans le temple primordial. Il n'était au pouvoir de personne d'inaugurer avec les rites de Rome une terre non romaine : mais il n'était pas impossible de convertir cette terre en sol romain par le pouvoir des formules, et de l'inaugurer ensuite à la manière ordinaire. Le moyen fut trouvé et même appliqué. En 460, les consuls, pour se débarrasser de l'intercession tribunitienne, songeaient à faire venir les augures près du lac Régille, afin d'inaugurer un temple « où ils pussent traiter avec le peuple sous la garantie des auspices[1] ». A la fin de la république, quand le Sénat et la plupart des fonctionnaires de tout ordre eurent suivi Pompée de l'autre côté de l'Adriatique, on imagina de créer un auguracle à Thessalonique et de faire provisoirement de cette ville une autre Rome[2]. Il ne manquait pas d'augures dans le camp pompéien pour consacrer cette fiction légale; mais il est probable que le scrupule les prit : on ne rédigea point de sénatus-consultes et on ne fit point d'élections dans ce temple improvisé.

Mais, soit au lac Régille, soit à Thessalonique, il s'agit d'auspices urbains, requis pour l'exercice des fonctions civiles, et de temples régulièrement inaugurés par le ministère des augures. On avait besoin de procédés plus sommaires, car les augures, peu nombreux et indispensables à Rome, ne pouvaient s'astreindre à suivre les généraux en campagne; il fallait que le consul qui recevait sous sa tente

1) Liv., III, 21. — 2) Dio Cass., XLI, 43.

l'ordre de nommer un dictateur, que le fondateur de colonie, chargé de constituer loin de Rome la propriété quiritaire, pût se passer de leur assistance.

On pouvait, au nom même de la tradition, reconnaître aux fondateurs de colonies le droit d'en inaugurer le territoire comme Romulus, l'augure-roi, l'avait fait jadis dans la métropole : pour les généraux en campagne, le mieux était de les dispenser de prendre les auspices dans un temple. A défaut d'une dispense complète, qui eût ruiné par la base toute la liturgie augurale, généraux et commissaires pour l'établissement des colonies durent recevoir des augures des formules commodes, opérant du même coup la transformation d'un terrain quelconque en sol romain et l'inauguration de ce sol. Seulement, l'on conçoit que les formules aient été différentes suivant la capacité légale, ou si l'on veut, le degré de réceptivité du sol à inaugurer. Une ancienne classification, que Varron donne comme empruntée au droit augural, distinguait cinq espèces de sols : le sol romain, le sol de Gabies, le sol étranger, le sol ennemi et le sol incertain[1]. Le sol gabien n'avait pas besoin de conversion spéciale, attendu que les auspices s'y produisaient de la même façon qu'en terre romaine : pour les autres contrées, l'inauguration devait être

1) *Ut nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque, Romanus, Gabinus, Peregrinus, Hosticus, Incertus. Romanus dictus unde Roma a Romulo : Gabinus ab oppido Gabis : Peregrinus ager pacatus qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his sequuntur auspicia. Quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed, quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus. Incertus is ager est qui de his quatuor qui sit ignoratur* (VARR., *Ling. lat.*, V, 33. Cf. FEST., p. 245, 253, s. v. *Peregrinus*). Je crois avoir remis ce texte curieux à sa véritable place dans l'ensemble de la jurisprudence augurale. Cette classification régionale des auspices a dû être faite dans un but pratique, et non pas seulement pour constater leur diversité. On remarquera l'assimilation du sol gabien au sol romain, assimilation conforme à la tradition qui fait venir de Gabies l'art augural romain (Cf. ci-dessus, p. 166). La doctrine pouvait être commune au droit augural et au droit pontifical, car les Pontifes apportaient autant de scrupule à la *consécration* que les augures à l'*inauguration* des divers sols. Cf. GAIUS, *Instit.*, II,7.

d'autant plus compliquée qu'on avait affaire à une espèce plus éloignée du sol romain. Pour plus de sûreté, on exigea que les actes les plus solennels fussent accomplis sur le sol romain. Ainsi, la nomination du dictateur, qui aurait dû se faire à Rome même, devait avoir lieu au moins *in agro romano*[1].

L'assiette terrestre des auspices pouvant être déplacée, rien n'empêche plus le transfert des opérations divinatoires en dehors de Rome. Pourtant, ce transfert doit être entouré de certaines précautions dont l'oubli interromprait la continuité de l'aptitude acquise par le magistrat. On se ferait une idée assez exacte des fictions légales dont on découvre la trace au fond des règlements auguraux en se représentant le magistrat qui sort de Rome comme emportant avec lui à la fois les auspices et le temple. Il fallait qu'avant de partir, il allât chercher cet attirail abstrait sur le Capitole, où il consultait tout d'abord Jupiter; il marchait alors, revêtu de son manteau de guerre, vers la porte, s'arrêtait un instant sur le *pomerium* pour interroger mentalement le ciel, et poursuivait sa route, environné de son temple idéal. Mais la jurisprudence augurale, à la fois naïve et raffinée, avait décidé que ce temple ne pouvait conserver sa valeur que s'il reposait à chaque instant sur la terre. Le moindre filet d'eau vive en rompait la continuité et en altérait la figure. Le magistrat ne pouvait transporter ses auspices au delà de cette barrière que par une cérémonie appropriée, connue sous le nom *d'auspicia peremnia*[2]. Les augures connaissaient à merveille les cours d'eau qui coupaient les chemins aux

1) Liv., XXVII, 5. XXIX. Afin de laisser plus de latitude, on comprit dans l'*ager romanus* toute l'Italie. On s'en tint là, et la règle fut qu'on ne pouvait nommer de dictateur en dehors de l'Italie. — 2) *Peremne dicitur auspicari qui amnem aut aquam quæ ex sacro oritur auspicato transit* (Fest., p. 245, s. v. *Peremne*) : — *apud (augures) fuerat consuetudo ut. si post acceptum augurium ad aquam venissent, inclinati haurirent exinde et manibus et fusis precibus vota promitterent, ut visum perseveraret augu-*

alentours de Rome[1], et en particulier cette « rivière Pétronia », le fléau des fonctionnaires distraits, qu'il fallait traverser pour aller au Champ-de-Mars[2]. L'application de la règle ne pouvait guère être surveillée utilement que près de la ville. On peut dire qu'en fait les *auspicia peremnia*, passablement oubliés au temps de Cicéron[3], n'étaient d'obligation que sur le terroir de Rome; et, dans ce domaine restreint lui-même, on laissa tomber en désuétude tout ce qui pouvait gêner les mouvements des légions. La rivière Pétronia garda

rium, quod aquæ intercessu disrumpitur (SERV., *Æn.*, IX, 24). Les anciens constatent le fait sans en donner la raison. On a rapproché cet usage du conseil que donne Hésiode (Μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ ποσσὶ περᾶν πρίν γ'εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα... etc. *Opp. et dies*, 735 sqq.), et on y a vu un hommage rendu aux divinités fluviales. TH. MOMMSEN (*Staatsrecht*, I², p. 93, 6) pense que l'usage vient de ce que les Romains des premiers temps avaient surtout à lutter contre les Étrusques, et qu'ils commençaient la guerre en passant le Tibre. Cette explication me paraît bien superficielle. Celle que je propose est confirmée par plus d'un détail. Nous savons que l'art des arpenteurs a reçu ses règles de la science augurale, et que les arpenteurs ne projetaient point leurs lignes orientées au delà des cours d'eau. Ils s'arrêtaient devant cette barrière, laissant entre les champs bornés par des limites rectilignes et le bord généralement sinueux de la rivière une bande de terrain indivis et incapable d'être converti en propriété privée (*ager arcifinius*). En outre, un texte de Festus nous apprend que les augures considéraient les sources des simples fontaines, — qui sont bien aussi des divinités, — comme n'exigeant point l'*auspicium peremne* : pour que cette cérémonie fût requise, il fallait qu'il y eût un cours d'eau se jetant dans une rivière (*peremnis* de *per amnem*), c'est-à-dire une barrière fermée. *Manalis fons appellatur ab auguribus puteus perennis, neque tamen spiciendus videtur, quia flumen id spiciatur, quod sua sponte in amnem influat* (FEST., p. 157, s. v. *Manalis*). Cela étant, il me semble que le cours d'eau ne « rompt » la continuité des auspices, comme le dit Servius, qu'en brisant la continuité de la figure géométrique imposée au temple : et cette explication pourrait être maintenue, même en l'absence ou à l'encontre de textes qui datent d'un temps où, les anciens eux-mêmes le disent, les augures avaient perdu le sens de leurs rites. — 1) Voy. ci-dessus, p. 194. — 2) *Petronia amnis est in Tiberim perfluens, quam magistratus auspicato transeunt, cum in Campo quid agere volunt, quod genus auspicii peremne vocatur* (FEST., p. 250, s. v.). — 3) (*Bella*) *nullis auspiciis administrantur, nulla peremnia servantur* (CIC., *Nat. Deor.*, II, 4, 9) : —*nec amnes transeunt auspicato nec tripudio auspicantur* (CIC., *Divin.*, II, 36).

à peu près seule, pour des raisons d'ordre politique, son rôle d'obstacle et de prétexte à contestations. Il était bon de multiplier sous les pas des présidents des comices centuriates les occasions de pécher contre le rituel.

Nous savons maintenant tout ce qu'il était nécessaire de ne pas ignorer pour comprendre les arcanes du droit augural. Il demeure entendu que les auspices urbains se transforment, au sortir de l'*urbs* et sur la ligne même du *pomerium*, en auspices militaires, c'est-à-dire en auspices qui, sauf la réserve faite pour les cours d'eau, peuvent être portés et consultés partout, sans autre temple que le décalque idéal emporté du Capitole, sans autre tabernacle que la tente du général. De ce côté-là, la théorie est assez simple et la pratique l'était plus encore. Mais nous avons vu, d'autre part, que la transformation sus-visée entraîne une modification correspondante de l'*imperium*, et que ces deux effets sont solidaires l'un de l'autre. Toutes les difficultés viendront de là.

Si l'on appliquait la théorie dans toute sa rigueur, les auspices et l'*imperium* prenaient simultanément le caractère militaire au moment même où ils cessaient d'être urbains. Or, le *pomerium* étant en dedans de l'enceinte murée, il en résultait, comme conséquence immédiate, que les citoyens n'auraient pu seulement garder les portes et les murs de la ville sans être soustraits à la juridiction civile et, quand il y eut des tribuns de la plèbe, privés de la protection des tribuns. Les plébéiens logés sur l'Aventin, par exemple, c'est-à-dire en dehors du *pomerium*[1], se seraient trouvés en tout temps à la merci des consuls et auraient passé leur vie sous la discipline militaire. Enfin, chose plus grave encore, les comices centuriates ne pouvant se réunir dans l'*urbs* parce que les centuries étaient des compagnies enrégimentées, les

1) Voy. ci-dessus, p. 191 (en note). L'Aventin ne fut incorporé à l'*urbs* que par Claude (ci-dessus, p. 196).

citoyens n'auraient pu exercer leurs droits d'électeurs, de juges, de législateurs, sans renoncer provisoirement à toutes les garanties dont la loi avait voulu entourer la liberté personnelle.

On eut recours à un expédient qui donna en pratique d'excellents résultats, mais qui embrouilla d'autant la jurisprudence augurale : on convint d'élargir la frontière du domaine civil et de la porter à mille pas au delà du mur d'enceinte. L'*urbs* se trouva ainsi accrue d'une zone qui ne se confond pas avec elle, mais qui lui est, à certains égards, assimilée. Il était de règle que le droit d'appel au peuple[1], que l'intercession tribunitienne[2], que la police urbaine des édiles[3], que la juridiction du préteur urbain[4] s'étendissent jusqu'à un mille autour de Rome.

Les augures ne pouvaient d'aucune façon mettre leurs doctrines d'accord avec la situation créée par ces lois constitutionnelles. Ils n'avaient pas le droit de supprimer l'action exercée par le *pomerium* sur les auspices, et, s'ils l'avaient eu, ils se seraient interdit d'en user, car on ne voulait pas que la zone milliaire devînt partie intégrante de l'*urbs*, puisque les comices centuriates se tenaient dans cette zone et qu'il fallait, pour les présider, les auspices militaires. Ces comices étaient à eux seuls un cruel embarras. La tradition les assimilait à une armée, et on était obligé de la respecter tout en en prenant le contrepied dans la pratique. Pour résoudre le problème sans inconséquence, il eût fallu opérer simultanément deux réformes radicales, reporter le *pomerium* en dehors des murs, à la nouvelle frontière, et dépouiller

1) *Neque provocationem esse longius ab Urbe mille passum* (Liv., III, 20). — 2) Le droit des tribuns fut parfois contesté (Dion., VIII, 87. Appian., *B. C.*, II, 31) mais toujours revendiqué par eux. On en pourrait conclure que la *loi sacrée* de 494 restait muette sur ce point, probablement parce que la création de la zone milliaire lui est postérieure. — 3) *Lex Julia* in C. I. L., I, p. 115, Cf. Liv., XXXIV, 1. Val. Max., II, 4, 2. Dio Cass., XL, 47. LIV, 6.

les comices centuriates de leur caractère militaire. Ces réformes étant incompatibles avec le respect des usages consacrés, la jurisprudence augurale dut maintenir la transformation des auspices urbains en auspices militaires au passage du *pomerium*, et inventer, tout exprès pour cette zone embarrassante, un état intermédiaire de l'*imperium* qui, n'étant plus urbain, n'était pas cependant tout à fait militaire. Elle a été obligée d'accumuler les contradictions et les exceptions dans ce *jus pomerii* qui passait avec raison pour la partie la plus inabordable de son œuvre.

Voici, autant qu'on peut en juger, les règles établies pour les cas prévus.

Tout magistrat régulièrement investi de l'*imperium* par loi curiate qui franchit le *pomerium*, dans le costume et avec le cortège attribué à ses fonctions, échange ses auspices urbains contre les auspices militaires : mais ceux-ci s'accommodent, pour ainsi dire, au but visé. Si c'est un général qui va commander une expédition, il est maître absolu dès qu'il se trouve en dehors de l'*urbs*, à condition qu'il ait d'abord fait ses dévotions sur le Capitole et réitéré, au moins mentalement, sa prise d'auspices sur le *pomerium*. Si c'est un président de comices qui s'achemine vers le Champ-de-Mars, il lui suffit d'omettre les formalités préalables sur le Capitole pour rester un magistrat civil, n'ayant de l'*imperium* militaire que ce qui est requis pour convoquer les centuries. Celui-ci peut sans inconvénient se passer de l'investiture par loi curiate; mais, en revanche, il doit user de ses auspices comme s'ils étaient urbains et consulter les dieux sur le lieu même des comices, dans un temple inauguré à cet effet et avec le tabernacle réglementaire. Par exception, l'un et l'autre sont censés n'avoir à aucun degré le commandement militaire tant qu'ils n'ont pas passé la porte de l'enceinte. On ne pouvait ni réunir des troupes, ni tenir les comices

centuriates dans un quartier comme celui de l'Aventin, qui se trouvait en dehors du *pomerium* mais en dedans de l'enceinte[1].

Le magistrat en possession des auspices militaires ne les perd qu'en repassant le *pomerium*. Il suit de là qu'il peut entrer dans la zone réservée (pourvu que ce ne soit pas en dedans de l'enceinte) même pour vaquer à un office civil, avec ses pleins pouvoirs et ses faisceaux surmontés de haches. Il est alors en droit de ne tenir compte d'aucune intercession, pas même de l'intercession tribunitienne. La conséquence est rigoureuse, et on ne voit pas par quel moyen on aurait pu y échapper.

Dès que le magistrat pourvu des auspices militaires a franchi de nouveau le *pomerium* en rentrant dans la ville, il reprend ses auspices urbains et redevient ce qu'il était avant sa sortie. Si donc il devait retourner à l'armée ou aux comices centuriates, il lui fallait recommencer toutes les cérémonies exigées pour l'acquisition des auspices militaires. C'est ce qu'avait oublié un jour le père des Gracques, qui, sorti une première fois pour convoquer les centuries, était rentré pour ouvrir la séance au Sénat et était retourné ensuite présider aux élections sans s'acquitter des formalités nécessaires au passage du *pomerium*[2].

Enfin, les immunités si laborieusement attachées au sol équivoque qui entoure l'*urbs* sont suspendues par la dictature. Sous ce régime, il y a bien encore auspices urbains et

1) Cf. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, I³, p. 65, 1. Il faudrait donc distinguer encore, dans la zone réservée, une zone parfaitement neutre, qui est dans la ville, mais en dehors de l'*urbs* inaugurée, et où les choses se passent comme s'il n'y avait plus d'auspices d'aucune sorte. — 2) Voy. ci-dessus, p. 109. Th. Mommsen (*Staatsrecht*, I³, p 93, 6. 100, 3) suppose que l'oubli a été commis au passage de l'*amnis Petronia*. L'hypothèse va contre le texte très précis de Cicéron (*Nat. Deor.*, II, 4, 11), qui parle d'une auspication sur le *pomerium* même.

auspices militaires, mais point de modifications correspondantes dans l'*imperium*.

Ce sont là les règles fondamentales; et déjà l'on peut voir qu'elles ne sont pas applicables sans exceptions admises une fois pour toutes. Les exceptions vont se multiplier, au gré des circonstances, de façon à compromettre la stabilité ou tout au moins à montrer l'extrême souplesse des principes. On en viendra à mettre en oubli l'axiome fondamental, à savoir que rien ne se fait de rien et que les auspices militaires ne peuvent naître sur place sans la possession préalable des auspices urbains.

La règle en vertu de laquelle les auspices militaires redeviennent urbains dès que celui qui en est revêtu rentre dans la ville est suspendue toutes les fois qu'un général victorieux est jugé digne du *triomphe*. Le triomphe est avant tout une fête religieuse : c'est la visite d'actions de grâces rendue par le vainqueur et son armée à Jupiter Capitolin, patron de la cité. Ce jour-là Rome elle-même est soumise à l'*imperium* militaire[1], et le triomphateur qui monte au Capitole est, pour le moment, le seul chef de l'État.

Ce n'est pas tout. Le droit augural avait fait dépendre l'aptitude au triomphe de certaines conditions qu'il ne put pas toujours maintenir. L'honneur devait revenir, en tout état de cause, au général en chef; mais il n'était pas toujours aussi facile qu'on le croirait de distinguer le véritable chef. Quand il y avait un dictateur, la question était résolue d'avance[2].

1) Jusqu'à la création des *promagistrats* (ci-dessous, p. 238) on put dire que le triomphateur était assimilé au dictateur et combinait les auspices urbains avec l'*imperium* absolu : mais, à partir du jour où on accorda le triomphe à un promagistrat dépourvu d'auspices urbains, on dut convenir que les auspices militaires pouvaient entrer dans Rome, bien que ce soit là une véritable logomachie, expression adéquate du désordre introduit dans la jurisprudence. Cf. Val. Max., II, 8 (*De jure triumphandi*). — 2) On ne rencontre pas de *magister equitum* honoré du triomphe, car le *mag. equit.* est toujours un lieutenant. Le dictateur laisse parfois, au contraire, triompher après lui les consuls.

Elle était moins simple quand deux consuls avaient commandé ensemble : il fallait alors leur accorder le triomphe à tous deux[1], ou profiter, pour éviter les compétitions, de l'inégalité artificielle qu'établissait entre eux le déplacement quotidien de la préséance[2]. Enfin, le cas devenait épineux quand, par hasard, un consul ou un préteur remportait une victoire dans une province attribuée à un collègue[3]. On vit la règle violée dans des circonstances qui ne permettaient pas le moindre doute. En 241, après la victoire des îles Ægates, le préteur Q. Valérius Falto voulait triompher comme son chef, le consul C. Lutatius Catulus. Celui-ci s'y opposa au nom des principes, « pour que le pouvoir mineur ne fût pas égalé au majeur ». Le préteur s'aigrit, déclarant qu'il avait été le véritable général en chef, et on nomma pour trancher le débat un expert, Atilius Calatinus, qui emprunta son critérium au droit augural. « Eh bien ! dit Atilius au préteur, si vous aviez obtenu des auspices différents, quel est celui dont l'auspice aurait été valable ? — Sans aucun doute, le consul, répondit Valérius. — Eh ! par Hercule ! puisque je me suis chargé de régler entre vous un différend portant sur l'*imperium* et l'auspice, et que tu avoues toi-même ton infériorité sur l'un et l'autre point vis-à-vis de ton adversaire, je n'ai aucune raison d'hésiter plus longtemps[4] ». En dépit de la sentence de Calatinus, Q. Valérius Falto en vint à ses fins, car son nom figure sur la liste officielle des triomphateurs. On ne s'étonne plus après cela de voir triompher en 189 et en 167 des généraux qui ont servi sous les ordres des consuls[5].

Il restait du moins un principe intelligible pour tous et

1) Entre consuls, on voit souvent les honneurs partagés de telle sorte que l'un a le *triomphe*, et l'autre la simple *ovation* (Cf. Liv., VII, 11. XXVIII, 9). — 2) Liv., XXVIII, 9. Cf. ci-dessus, p. 219. — 3) Liv., *ibid.* XXXIV, 10. — 4) Val. Max., II, 8, 2. — 5) C'étaient les propréteurs M. Æmilius Regillus et Cn. Octavius.

protégé jusqu'au temps de César par une tradition ininterrompue, c'est qu'on ne pouvait triompher avec des auspices délégués, le mandant étant seul responsable des actes de son mandataire. On avait même assimilé jadis les tribuns militaires faisant fonction de consuls à des délégués, et on leur avait refusé le triomphe pour ce motif[1]. César, à la fin de sa dictature, et les triumvirs ses successeurs accordèrent le triomphe à leurs légats Q. Fabius, Q. Pedius, P. Ventidius, C. Sosius, Ti. Nero, M. Crassus, tous officiers qui n'étaient même pas des magistrats et n'avaient aucune aptitude aux auspices[2]. Mais c'était l'époque où le vieil édifice croulait de toutes parts, et il y avait longtemps que la théorie des auspices avait fait à la pratique des concessions tout aussi dangereuses.

En l'an 327, le nombre des magistrats pourvus de l'*imperium* se trouvant insuffisant, on décida que, par exception, le consul Q. Publilius Philo garderait l'*imperium* à l'expiration de son année en qualité de *proconsul*[3]. On venait d'inventer les « promagistratures ». Bientôt la république ne put se passer, pour la défense et l'administration de ses provinces, de proconsuls et de propréteurs. Le droit augural pouvait encore s'accommoder de ces magistrats « prorogés », qui emportaient de Rome leurs auspices et les gardaient sans autre changement. Il fut seulement décidé que les promagistrats ne pourraient rentrer dans Rome, sauf pour le triomphe[4], sans redevenir à l'instant simples particuliers, au lieu que les magistrats gardaient en pareil cas les auspices urbains. Il fallut aussi, pour maintenir la barrière élevée entre l'administra-

1) Zonar., VII, 18. — 2) Th. Mommsen (*Staatsrecht*, I², p. 127) suppose qu'on leur a conféré pour ce jour-là l'*imperium* proconsulaire, car ils sont inscrits sur les listes triomphales avec la mention *pro consule*. — 3) Liv., VIII, 26. — 4) Cette exception est attestée par les faits : cependant le triomphe *in magistratu* est encore l'usage ordinaire au sixième siècle de Rome (*Staatsrecht*, I², p. 126, 3).

tion civile et le commandement militaire, établir que les promagistrats pouvaient pénétrer dans la zone neutre avec leurs auspices militaires, mais qu'ils étaient incapables d'y accomplir aucun acte de l'ordre administratif, comme par exemple, la convocation des centuries.

Mais cette inconséquence, qui se retrouve partout où il est question de cette malencontreuse zone, fut suivie de bien d'autres. Les théories qui ne se défendent pas marchent de défaites en défaites. On en était venu à traiter le droit augural comme le consul P. Claudius Pulcher traitait les poulets sacrés à Drépanum (249)[1]. Au cours de la deuxième guerre punique, C. Flaminius inaugure à la façon d'un libre-penseur, loin de Rome et sans auspices d'aucune sorte[2], un consulat qui devait finir à Trasimène. Les Romains, qu'indignait ce mépris avoué de la religion nationale, ne se montraient guère plus scrupuleux quand ils avaient pour excuse une nécessité urgente. En 211, on appelle à Rome, pour défendre la ville, le proconsul Q. Fulvius, et non seulement on lui conserve les auspices militaires, qui ne devaient jamais entrer dans le *pomerium*, mais on y ajoute les auspices urbains, « afin qu'il ait un *imperium* égal à celui des consuls[3] », c'est-à-dire afin qu'il pût convoquer au besoin le Sénat, les comices et les légions. Après les désastres éprouvés par les Scipions en Espagne (212), un plébiscite conféra l'*imperium* proconsulaire au jeune homme qui allait être le premier Africain, mais qui, pour le moment, n'était qu'un simple particulier[4]. La victoire vint consacrer ces auspices si étrangement tirés du néant : aussi, l'Espagne une fois conquise par Scipion, on n'hésita pas à en confier la garde

1) Liv., *Epitom.*, XIX. — 2) Les conservateurs disaient avec raison *nec privatum auspicia sequi, nec sine auspiciis profectum in externo ea solo nova atque integra concipere posse* (Liv., XXII, 1). — 3) Liv., XXVI, 9. — 4) Liv., XXVI, 18 XXVIII, 43.

à deux proconsuls nommés de la même manière[1]. On avait donc suspendu en fait la règle sans laquelle le droit augural devient parfaitement inintelligible, celle qui déclare incapable d'auspices militaires quiconque ne possède point les auspices urbains.

Le Sénat fit de louables efforts pour ne pas laisser se renouveler en temps ordinaire ces dérogations au plus essentiel des principes. Mais la règle en question ne recouvra jamais sa force obligatoire, et personne ne se trouva scandalisé quand elle fut comme supprimée officiellement par l'étrange conservateur qui refit à son gré la constitution romaine, le dictateur et augure L. Cornelius Sulla. La loi *Cornelia de provinciis* (81) décida que désormais consuls et préteurs passeraient à Rome leur année de magistrature et n'iraient gouverner les provinces qu'à titre de proconsuls et de propréteurs[2]. On eût pu donner encore satisfaction aux exigences du droit augural en imposant aux magistrats l'obligation de sortir de Rome avant d'avoir abdiqué et déposé leurs auspices urbains ; mais le temps des scrupules était passé. Les ex-magistrats faisaient à loisir leurs préparatifs de départ, et, bien qu'au point de vue théologique ils fussent redevenus simples particuliers, bien qu'il leur fût impossible d'aller prendre les auspices sur le Capitole avant de quitter Rome, ils se retrouvaient néanmoins promagistrats, armés de l'*imperium* militaire, dès qu'ils avaient franchi le *pomerium*. La loi *Pompeia de provinciis* (52), proposée par Pompée, un autre augure, rompit plus nettement encore avec la théorie des auspices. Elle exigeait un intervalle de cinq ans entre l'abdication des consuls ou préteurs et leur entrée en charge

1) Liv., XXIX, 13. 31. XXXI, 49. 50. Du reste, on rencontre à cette époque toutes les variétés de pouvoirs exceptionnels, des préteurs et des proconsuls assimilés aux consuls, des *privati cum imperio*, etc... La crise est trop forte pour le mécanisme délicat de la constitution.— 2) Cic., *Ad Fam.*, I, 9.

comme gouverneurs de provinces[1]. Avec ce système, non seulement il n'y avait plus, mais il ne pouvait plus y avoir en dehors de Rome que des promagistrats pris dans les rangs des particuliers et revêtus d'un *imperium* improvisé, auquel le droit augural ne trouvait point d'assise régulière.

Si les augures ne protestèrent pas contre ces lois, ils sentaient cependant que c'en était fait des traditions confiées à leur collège. Devenu augure à son tour, Cicéron constate qu'il ne se fait plus rien de régulier en dehors de la ville même. « Nos ancêtres, dit-il, n'ont pas voulu que l'on pût diriger des opérations militaires autrement que sous la garantie des auspices : mais combien voilà d'années que nos guerres sont conduites par des proconsuls et des propréteurs dépourvus d'auspices ! Aussi ne font-ils plus d'auspication pour passer les rivières et ne consultent-ils plus les poulets. Qu'est devenue la divination par les oiseaux ? En un temps où des gens qui n'ont pas d'auspices font la guerre, on la conserve en apparence pour les affaires urbaines, mais on l'a supprimée dans le domaine militaire [2] ». « En effet, dit-il ailleurs, nos généraux commencent à faire la guerre quand ils ont déposé leurs auspices [3] ».

Après avoir capitulé sur une question de principe, le droit augural pouvait se désintéresser des questions subsidiaires. Il est un point cependant sur lequel il eût pu essayer au moins quelque résistance. Après tant d'agitations et presque de révolutions, il restait encore une règle incontestée, qui faisait partie de la constitution, et qui, si elle n'était écrite nulle part, devait être conservée avec d'autant plus de soin par le droit augural : c'est qu'aucun magistrat ne pouvait « toucher aux choses de la guerre » sans avoir reçu l'investiture par loi curiate [4]. L'élu des centuries pouvait exercer dans la ville

1) Dio Cass., XL, 56.— 2) Cic., *Divin.*, II, 36.— 3) Cic., *Nat. Deor.*, II, 3. — 4) *Consuli, si legem curiatam non habet, attingere rem militarem non licet* (Cic., *Leg. agrar.*, II, 12).

les fonctions civiles de consul ou de préteur : il ne pouvait prendre l'*imperium* et les auspices militaires sans avoir été comme légitimé par le suffrage des antiques curies. On avait conservé, « à cause des auspices[1] », une ombre de comices où les trente curies se faisaient représenter par trente licteurs.

La loi *Cornelia* avait créé sous ce rapport une situation bizarre. Les consuls et préteurs, n'ayant plus que des fonctions civiles, se seraient aisément passés de loi curiate : ils n'en avaient besoin que pour le moment où ils se transformeraient en promagistrats. En temps ordinaire, on ne courait pas après les difficultés. Les consuls demandaient pour eux-mêmes et pour les autres magistrats la loi curiate, dont ils avaient ensuite le bénéfice comme promagistrats. Mais les tribuns avaient pris depuis longtemps l'habitude, en cas de discorde, de mettre leur véto sur la loi curiate, afin d'empêcher la nomination régulière des gouverneurs de provinces. Jadis, ils frappaient de nullité le sénatus-consulte qui attribuait aux consuls leurs provinces respectives. C. Gracchus ayant fait décider, par une loi spéciale, que le Sénat ferait le partage des provinces consulaires avant de connaître les noms des consuls, mais aussi que l'intercession tribunitienne ne serait plus recevable contre les sénatus-consultes de cette espèce[2], les tribuns en quête de conflits se rejetaient sur la loi curiate. En empêchant le vote de cette loi, ils n'entravaient pas les magistrats dans l'exercice de leurs fonctions civiles, mais ils les empêchaient d'acquérir, à la fin de l'année, l'*imperium* militaire. Le procédé était tellement connu que, quand Rullus dressa un projet de loi agraire, il y inséra une clause en vertu de laquelle ses dix commissaires, au cas où quelque tribun intercéderait à la loi curiate, n'en auraient pas moins l'*imperium* complet[3].

1) Cic., *ibid.* — 2) Cic., *Prov. consul.*, 7. — 3) *Tum ii Xviri eodem jure sint quam qui optima lege* (Cic., *Leg. agrar.*, II, 11).

Lors donc que la loi curiate n'avait pas conféré aux magistrats l'aptitude aux auspices militaires, il est évident qu'ils ne pouvaient arriver d'une façon légale à la possession de ces auspices. Appius Claudius Pulcher, qui était un augure très au courant de son métier, eut précisément, l'année de son consulat (54), à débattre pour son compte les conséquences de l'accident en question. Il déclara que, « si on lui laissait porter la loi curiate, il tirerait au sort sa province avec son collègue ; que si, au contraire, il n'y avait pas de loi, il choisirait sa province et irait remplacer en Cilicie P. Corn. Lentulus, attendu qu'un consul était obligé de porter sa loi curiate, mais non pas de l'obtenir : que pour lui, ayant sa province par sénatus-consulte, il garderait l'*imperium*, en vertu de la loi *Cornelia*, jusqu'à ce qu'il fût rentré dans Rome [1]». La jurisprudence appliquée ici est qu'un magistrat a besoin de loi curiate et d'auspices militaires s'il va faire la guerre ou est exposé à la faire, mais qu'il peut s'en passer pour gouverner pacifiquement une province choisie exprès parmi les pays tranquilles.

Ainsi, après avoir toléré des promagistrats sans auspices urbains et par conséquent sans auspices militaires réguliers, on en arrivait à avoir des magistrats qui prétendaient jouer en province le rôle de magistrats civils, comme si la tradition la plus sacrée n'enfermait pas dans les limites de l'*urbs* l'effet des auspices urbains. C'était le renversement de tous les principes, proposé et accompli l'année suivante par un homme qui était en ce moment même occupé à écrire un traité sur la science augurale [2].

Si l'on veut estimer le degré de souplesse que peuvent prendre en des mains habiles les doctrines les plus rigides, cet exemple est des plus instructifs.

1) Cic., *Ad Fam.*, I, 9. — 2) Cic., *Ad Fam.*, III, 4.

D. — USAGE OBLIGATOIRE DES AUSPICES.

On hésite à parler d'obligation en présence des facilités de toute sorte qu'offraient les règles sophistiquées au gré des besoins ou des caprices du moment. Cependant, il ne faut pas oublier que l'histoire romaine ne commence pas par la fin et qu'il y eut un temps où s'affermirent, par un usage régulier, les principes que l'on s'étudia plus tard à surcharger de tant d'exceptions. A la suite du miracle d'Attus Navius, dit Tite-Live, « les signes auguraux et le sacerdoce des augures furent entourés d'une telle considération que, par la suite, rien ne se fit à la guerre ou dans la ville autrement que sous la garantie des auspices, et que les assemblées du peuple, les armées réunies, enfin, les plus grandes opérations étaient abandonnées dès que les oiseaux les contremandaient[1] ».

C'est, comme on l'a vu, dans le domaine militaire que les nécessités pratiques ont eu le plus vite raison des obstacles opposés par la théorie[2]. Les Romains ont largement usé de la complaisance des dieux nationaux qui, en bons citoyens qu'ils étaient, ne mettaient rien au-dessus des intérêts de la défense. Pour eux comme pour le héros troyen, le meilleur auspice était la conscience de combattre pour la patrie. Un général pouvait aller contre les signes observés, avoir des auspices irréguliers ou n'en avoir d'aucune espèce, il n'en avait pas moins le droit d'être obéi. La science augurale s'est gardée en tout temps de ménager des excuses à l'indiscipline du soldat.

1) Liv., I, 36. — 2) Cicéron voudrait maintenir l'obligation dans les deux domaines : *Quique agent rem duelli quique popularem auspicium præmonento illique obtemperanto* (Cic., *Legg.*, II, 21).

Elle était plus à l'aise avec les auspices urbains, et c'est à ceux-là que s'applique l'obligation stricte. L'usage des auspices urbains est requis pour un certain nombre d'actes publics que nous allons passer rapidement en revue.

Et d'abord, pour la *nomination* des magistrats. On a déjà fait remarquer que la transmission des auspices se fait d'homme à homme, et que la nomination était le mode régulier adopté pour ce transfert. Le progrès des institutions libérales avait substitué à la nomination, conservée néanmoins à titre de formalité (*renuntiatio*), l'élection populaire; mais l'ancienne coutume était encore observée pour la création du dictateur ou de l'interroi. Les interrois, sauf le premier, qui prenait à sa source même le droit d'auspices, étaient nommés chacun par son devancier[1] : le dictateur l'était par le consul, qui devait pour cela observer les auspices la nuit, en terre romaine ou réputée telle, jusqu'à parfait *silence*[2].

Nommés ou élus, les magistrats entraient en activité par l'exercice même de leur droit d'auspices : ils s'installaient ou, comme on disait à Rome, s'*inauguraient* de cette manière. On sait de quelle solennité l'imagination des historiens se plaisait à entourer l'inauguration des rois de l'ancien temps[3]. Les magistrats de la république, dégagés de tout office sacerdotal, se proposaient avec moins d'appareil à l'agrément

1) Voy. ci-dessus, p. 213. — 2) Cic., *Legg.*, III, 3. Liv., VIII, 23. IX, 38. X, 40. XIII, 22. Dio Cass., XXXVI, 26. Cf. ci-dessus, p. 203.—3) Cf. Liv., I, 18. Dion., II, 22. Plut., *Numa*, 7. L'augure assiste à la cérémonie, mais ce n'est pas lui qui *inaugure* : le roi, seul détenteur des auspices, ne peut que s'inaugurer lui-même. Les magistrats n'étaient pas davantage présentés aux dieux par leurs prédécesseurs. Il n'y a de réellement inaugurés par d'autres que les prêtres, flamines, pontifes, augures, qui reçoivent l'investiture sacerdotale dans les comices calates, avec l'assistance des augures (*sacerdotes inauguranto*. Cic., *Legg.*, II, 8. Cf. *Brut.*, 1. *Phil.*, II, 43. Macr., III, 13, 11), mais sous les auspices du *Pontifex Maximus*, président de la réunion. Cf. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, II², p. 32-33. L'inauguration est pour les prêtres une sorte de sacrement, dont l'effet ne peut être annulé que par *exauguration*.

de Jupiter. L'assistance des augures ne leur était même pas indispensable. Opérant dans le grand temple urbain dont l'auguracle du Capitole était le centre, temple tracé à l'avance et orienté de temps immémorial, ils n'avaient besoin que d'un simple appariteur ou d'un pullaire pour se faire annoncer que l'éclair avait paru à leur gauche, suivant l'usage, et que la cérémonie était terminée [1].

Pendant la durée de leurs fonctions, les magistrats étaient tenus en conscience de prendre l'avis des dieux toutes les fois que l'intérêt public était en jeu. Ils ne devaient point convoquer le Sénat ailleurs que dans un temple et après avoir pris les auspices [2], ni tirer au sort les provinces, par exemple, sans mettre les dieux de la partie [3]. Mais l'obligation, dans des cas semblables, était difficile à maintenir. La prise des auspices pour les convocations du Sénat se réduisit à une cérémonie faite par le magistrat à son domicile, ou à une formule murmurée sur le seuil même de la curie. En général, tout ce qui échappait au contrôle direct du public tendait à échapper de même aux formalités gênantes.

L'observation des auspices resta, au contraire, la garantie nécessaire des élections [4]. On a vu que le droit d'auspices passait ainsi du magistrat président aux élus des comices, et

1) Cic., *Divin.*, II, 35 Τινὲς ὀρνιθοσκόπων μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φερόμενοι ἀστραπὴν αὐτοῖς μηνύειν ἐκ τῶν ἀριστερῶν φασιν τὴν οὐ γενομένην (Dion., II, 6). Cf. ci-dessus, p. 208. La méthode fulgurale avait fini par se substituer aux autres pour cet office spécial. Cet usage fut imité dans les municipes : on a trouvé en Afrique, à *Apisa major*, une inscription ainsi conçue : *Deo loci, ubi auspicium dignitatis tale* [image de la foudre] (C. I. L., VIII, 774). — 2) Voy. le manuel rédigé pour Pompée par le docte Varron et analysé par Aulu-Gelle (Gell., XIV, 7). *Oblata religio Cornuto est, pullariorum admonitu non satis diligenter eum auspiciis operam dedisse*, etc. (Cic., *Ad Fam.*, X, 12. Il s'agit d'une convocation du Sénat par le preteur Cornutus en 44). Cf. Appian., *B. C.*, II, 116. Plin., *Panegyr.*, 76. Serv., *Æn.*, I, 446. — 3) Liv., XLI, 18. Le fait est de l'an 176. — 4) Voy. ci-dessus, p. 215-216. A l'origine, les élections ne sont que des *nominations* par devant les comices (Cf. Dion., IV, 75).

l'approbation céleste n'avait pas paru moins indispensable à l'exercice du pouvoir judiciaire et législatif des assemblées populaires.

Le magistrat qui avait convoqué les comices prenait les auspices le matin du jour de leur réunion et sur le lieu même où ils allaient se réunir, ce lieu devenant ainsi un temple et communiquant son caractère religieux aux actes de l'assemblée. C'est pourquoi, dans chacun des grands temples affectés par la tradition aux diverses espèces de comices, il y avait un petit temple ou lieu d'observation utilisé pour la prise des auspices. C'était, sur le Comitium, lieu de réunion des comices curiates, le Vulcanal[1]; les Rostres, sur le Forum, pour les comices par tribus[2], et, sur le Champ-de-Mars, réservé aux centuries, le lieu dit le « jardin de Scipion[3] ». Quant aux comices religieux ou *calates*, ils se réunissaient sur le Capitole, et la curie Calabre était leur petit temple[4].

Il n'est pas douteux que les formules rédigées à l'usage des présidents de comices n'aient été différentes, non seulement suivant l'espèce de comices, mais suivant l'objet de la convocation[5]. Or, ces différences ne viennent pas des méthodes augurales, car, l'observation *ex cœlo* étant rigoureusement interdite pour les comices, il ne restait que les deux méthodes ornithoscopiques, et nous savons que l'on en usait indifféremment pour tous les auspices urbains. Toutes les nuances qu'exigeait l'adaptation rigoureuse des auspices à l'espèce des comices, à la nature de leurs actes électoraux,

1) Liv., II, 56. — 2) Sur le temple des Rostres, voy. ci-dessus p. 218 (note), et Liv., VIII, 14 (*Rostraque id templum appellatum*). Cic., *In Vatin.*, 10 (*in rostris, in illo, inquam, augurato templo ac loco*). — 3) Cic., *Nat. Deor.*, II, 4. On rencontre les centuries en d'autres endroits, *in luco Petelino* (Liv., VI, 20) *in æsculeto* (Plin., XVI, § 37), mais sous le régime de la dictature. Ces lieux se trouvaient probablement dans la zone milliaire. Cependant on chercha à assigner aux comices un lieu obligatoire : *comitia curiata... comitia centuriata... ubi auspicato, nisi ubi adsolent, fieri possunt* (Liv., V, 52). — 4) Paul., p. 49, s. v. *Calabra*. — 5) Voy. ci-dessus. p. 222.

judiciaires, législatifs, à la qualité des magistrats créés par le suffrage populaire, tout cela était produit, à propos et à coup sûr, par le pouvoir des formules augurales.

Il y a en tout cas une différence essentielle, et qui a déjà été indiquée plus haut, entre les auspices purement urbains des présidents de comices curiates ou tributs et les comices d'abord militaires, puis quasi-militaires, sous lesquels se réunissent les centuries en dehors du *pomerium*. Il fallait être aussi dégagé de scrupules que l'était le dictateur et Grand-Pontife César pour aller présider les comices centuriates après avoir pris les auspices dans l'intention de présider les comices tributs et d'y faire élire de simples questeurs[1].

L'auspication, rigoureusement obligatoire pour la tenue des comices, ne pouvait l'être pour la convocation des assemblées non délibérantes ou *conciones*. Elle était nécessairement absente, du moins en tant que cérémonie officielle, des *concilia plebis* ou comices présidés par les tribuns, si, comme on l'a admis en l'absence de preuves contraires, les tribuns n'ont eu en aucun temps le droit d'auspices [2].

Il est inutile d'insister longuement sur une formalité dont on a déjà pu apprécier l'importance, sur le devoir qu'avaient les généraux partant pour la guerre d'aller prendre les auspices urbains sur le Capitole pour les convertir ensuite en auspices militaires. Comme tous les fonctionnaires le jour de leur entrée en charge, ils venaient chercher l'autorité à sa source et l'emportaient avec eux dans des régions lointaines, en ayant soin de ne pas briser par quelque inadvertance coupable le lien symbolique qui les tenait en communion avec la patrie et ses dieux. Si ce fil venait à se rompre ou si la

1) Cic., *Ad Fam.*, VII, 30.— 2) Voy. ci-dessus, p. 216-218. Les *concilia plebis* ne sont pas attachés à un temple déterminé : on les convoque aussi bien dans les *prata Flaminia* (Liv., III, 54), dans le cirque Flaminien (Liv., XXVII, 21, ou sur le Capitole (Liv., XXXIII, 25. Appian., *B. C.*, I, 15. 24).

première attache était défectueuse, le général devait renouveler ses auspices, c'est-à-dire revenir à Rome et les reprendre sur le Capitole [1].

Avant de laisser aller à la dérive tous les règlements applicables aux auspices militaires, le droit augural tenta de maintenir celui-ci, mais à la mode romaine, c'est-à-dire, en indiquant le moyen de s'y soustraire respectueusement, à l'aide de fictions légales. Si un chef d'armée se trouvait obligé en conscience de régulariser ses auspices et qu'il lui fût impossible de quitter son armée, on lui permettait de se créer par inauguration spéciale un Capitole fictif où il recommençait les cérémonies du départ [2].

Mais ce n'est là qu'une solution particulière empruntée à toute une casuistique qu'il nous reste encore à étudier, la constatation et la réparation des vices de forme dans les auspices.

E. — DES AUSPICES VICIÉS.

Le devoir strict de prendre les auspices en temps et lieu, avec toutes les précautions indiquées par le rituel augural, a pour conséquence l'interdiction de passer outre en présence d'auspices défavorables ou « viciés » par l'oubli de quelque formalité, et pour sanction la nullité des actes accomplis sous la garantie d'auspices viciés. « Que tout ce que l'augure aura déclaré irrégulier, contraire à la religion, vicié et funeste, soit nul et non avenu : et que quiconque désobéit soit

1) *Repetere auspicia.* Exemples de *répétition* des auspices ap. Liv., VIII, 30. 32. X, 3. XXIII, 19. 36. Ne pas confondre la *répétition* avec la *rénovation* des auspices (ci-dessus, p. 213). — 2) Servius le dit (*Æn.*, II, 78), probablement d'après Varron, et on a pu voir que la transformation d'un sol étranger en *temple* urbain n'est nullement impossible (ci-dessus, p. 229).

passible de la peine capitale[1] ». Ainsi, un magistrat élu « avec un vice » devait renoncer à sa dignité sans pouvoir ni présider à l'élection de ses successeurs ni même se porter de nouveau candidat[2]; une loi votée, une sentence rendue « contre les auspices » devait être cassée.

Une pareille règle, maniée par des mains inexpérimentées, pouvait être fort dangereuse. Le vice n'était parfois découvert qu'après un assez long délai, et il n'y avait point prescription en ces matières. Admettre la nullité de plein droit de l'acte incriminé, avec effet rétroactif, c'eût été préparer à l'État des embarras inextricables. On le vit bien quand, à la fin de la république, les conservateurs se mirent à contester, des années durant, la légalité des actes du premier consulat de César et du tribunat de Vatinius[3]. En temps ordinaire, la prudence des autorités écartait ces théories anarchiques. D'abord, il ne suffisait pas, comme le ferait croire la loi de Cicéron, qu'un augure eût signalé l'irrégularité commise. La question devait être soumise, soit par le magistrat mis en cause, soit plus ordinairement par le Sénat, au collège des augures[4]. Celui-ci, après enquête, formulait son opinion dans un décret que le Sénat transformait, pour le rendre exécutoire, en sénatus-consulte. Ensuite, au lieu de casser d'autorité une élection irrégulière, on invitait l'élu à abdiquer spontanément[5], et l'on n'en vint que fort tard à annuler des

1) Cic., *Legg.*, II, § 21. Cf. *Nat. Deor.*, II, 3. *Divin.*, II, 35. — 2) Dio Cass., LIV, 24. Les tribuns élus ne peuvent abdiquer si leurs prédécesseurs sont déjà sortis de charge, car leur pouvoir est tout personnel, et s'il était venu à disparaître, il n'y aurait eu aucun moyen légal de le faire revivre (Voy. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, I[3], p. 113, 3). — 3) Voy. là-dessus l'excellent travail de P. Guiraud, *La question de droit entre César et le Sénat*. Paris, 1879. — 4) *Referre* ou *deferre ad collegium* (Liv., XLV, 12. Cic., *Phil.*, II, 34). — 5) Le principe était : *magistratus vitio creatus nihilo secius magistratus* (Varr., *L. l.*, VI, 30. Cf. Liv., XXVII, 22 Abdication de *dictateurs*, en 368, 337, 334, 324, 321, 217 (Liv., VI, 38. VIII, 15. 17. 23. IX, 7, XXII, 23); de *consuls* en 215 et 162 (Liv., XXIII, 31. Cic., *Nat. Deor.*, II. 4); de *trib. mil. cos. pot.* en 444 et 397

votes législatifs par simple sénatus-consulte fondé sur un décret du collège des augures [1].

Le trouble apporté dans l'administration de la chose publique par la constatation tardive du « vice » des auspices rendait fort désirable une constatation immédiate. C'est surtout la raison pour laquelle l'assistance d'un homme de l'art était d'usage et même d'obligation à Rome pour les magistrats au moment où ils consultaient les dieux. Les fonctionnaires ne se piquaient pas de connaître à fond le rituel augural, et l'on sait combien la tenue des comices centuriates, par exemple, avec le *pomerium* et l'*amnis Petronia* à franchir, le tabernacle à installer, offrait de difficultés aux présidents novices. Qu'un mauvais présage troublât l'auspication ou qu'une des nombreuses formalités enjointes par le rituel fût omise, l'assistant avait le devoir d'en prévenir le magistrat. Celui-ci en était quitte pour recommencer l'opération un autre jour.

Les auspices une fois obtenus suivant toutes les règles, il était bon que l'augure continuât de surveiller l'acte dont ils devaient garantir la validité, car, pour des raisons connues des dieux seuls, il pouvait survenir des signes funestes ou *diræ*, qui retiraient l'autorisation précédemment accordée par les signes impétratifs. Une attaque d'épilepsie, un *omen* fâcheux, un coup de tonnerre, une goutte de pluie même pouvait « gâter une journée[2] » et obliger à remettre à un autre jour des comices commencés. Le magistrat président était trop occupé par ses fonctions pour prêter beaucoup d'attention à tous ces incidents : il arrivait même que, ne remar-

(Liv., IV, 7. V, 17); de *censeurs* en 380 et 231 (Liv., VI, 27. Fasti Cap. ad ann.); d'*édiles curules* (Dio. Cass., LIV, 24); de *tribuns* en 292 (Liv., X, 47) et d'*édiles plébéiens* en 202 (Liv., XXX, 39).

1) Le Sénat cassa de la sorte en 91 les lois de Livius Drusus (Ascon., *In Cornel.*, p. 68. Cic., *Legg*, II, 6, 12 § 14, 31), la loi agraire Titia en 99 (Cic., *ibid.* Cf. Obseq., 46) et les lois *Appuleiæ* en l'an 100 (Cic., II, 6 § 14). — 2) *Diem vitiare* (Cic., *Ad Attic.*, IV, 9), *diem diffidere* (Liv., IX, 39).

quant pas des signes réellement advenus quand il tenait à n'être pas dérangé par des scrupules inopportuns, il en alléguait d'imaginaires quand il avait intérêt à lever la séance. C'est ainsi que Pompée fut seul à entendre le coup de tonnerre qui lui permit en 52 d'empêcher l'élection de Caton à la préture [1].

Pour bien des raisons, il était utile qu'un augure, c'est-à-dire un homme expert et désintéressé, assistât aux séances des comices [2], avec le droit et le devoir d'annoncer aux présidents les *diræ* qu'il jugeait devoir être prises en considération. Cette « annonce (*nuntiatio*) » de l'augure était une injonction à laquelle le magistrat devait obéir [3]; aussi l'augure ne s'attardait-il pas à faire un long rapport : il s'écriait simplement : « A un autre jour [4] ! » C'était là un privilège placé en bonnes mains : les augures étaient des personnages d'une probité au-dessus du soupçon, et le scandale même ne pouvait ébranler une confiance qu'on était convenu de garder entière [5].

Cependant, les magistrats prétendirent avoir leur part de

1) PLUT., *Cato min.*, 42. — 2) L'expression technique pour désigner l'assistance de l'augure ou pullaire, soit lors de l'auspication, soit durant les comices, est *in auspicio esse* (Cf. ci-dessus p. 205). On la trouve employée pour les comices *curiates* (CIC., *Ad. Att.*, II, 7. 12. IV, 18), *centuriates* (VARR., *Ling. lat.*, VI, 95. GELL., XIII, 15), *tributs* (VARR., *De rust.*, III, 2). — 3) *Qui agent* (*cum populo patribusque*) *auspicia servanto : auguri publico parento* (CIC., *Legg.*, III, 4, § 11. Cf. 19, § 43). — 4) CIC., *Legg.*, II, 12 § 31. CIC., *Phil.*, II, 33. C'est la procédure abrégée. En cas de résistance du président, l'affaire eût été portée au Sénat, renvoyée au collège des augures, et réglée ensuite par un sénatus-consulte conforme au *décret* augural. — 5) On a un exemple incroyable de ce qu'on pouvait se promettre de la complaisance des augures. En 54, les consuls ne parvenaient pas à obtenir leur loi curiate (Cf. ci-dessus, p. 241-2) : les candidats au consulat pour 53 s'engagent, s'ils sont élus par les bons offices des consuls, à fournir des attestations de trois augures déclarant avoir assisté à des comices curiates parfaitement imaginaires, qui auraient conféré l'*imperium* militaire aux consuls, de façon que ceux-ci pussent, à la fin de l'année, aller gouverner avec tous les pouvoirs des proconsuls leurs provinces respectives (CIC., *Ad Att.*, IV, 18).

ce droit d'intercession religieuse, et il leur fut facile de la prendre. Au point de vue de la théorie, les *diræ* ayant par elles-mêmes un effet suspensif, on aurait dû prendre en considération l'annonce de ces signes, d'où qu'elle vînt, et en tenir compte après vérification. S'il y avait inconvénient à laisser ainsi au premier venu la faculté d'entraver l'exercice de la souveraineté populaire, c'était un autre excès que de réserver aux augures seuls le droit de faire des « annonces » valables. Les magistrats avaient bien aussi quelque droit d'être écoutés. Le cas, du reste, se présenta de lui-même, par le seul fait de la répartition du droit d'auspices entre les magistrats et de l'incompatibilité de l'auspice *ex cœlo* avec les comices [1]. Si, le jour où l'un d'eux convoquait l'assemblée populaire, un autre observait le ciel, le signe obtenu par ce dernier, étant valable pour toute la cité, mettait obstacle à l'opération projetée ou commencée par l'autre. On prévenait cette collision d'auspices en reconnaissant au magistrat supérieur le droit d'interdire, à un moment donné, toute auspication *ex cœlo* de la part de ses inférieurs [2] : mais il n'y avait pas de magistrat qui n'eût au moins un égal, et même les inférieurs pouvaient, en désobéissant, créer des empêchements valables au point de vue du droit augural. Enfin, à supposer qu'il n'y eût, un jour de comices, aucune auspication en concurrence avec celle du président, un magistrat opposant pouvait toujours, avec plus ou moins de sincérité, venir déclarer qu'il avait aperçu fortuitement un signe fâcheux, et provoquer l'intervention du collège augural si son avertissement (*obnuntiatio* [3]) était dédaigné.

1) Cf. ci-dessus, p. 207. — 2) GELL., XIII, 15. CIC., *Pro Sest.*, 61. — 3) L'usage distingue entre la *nuntiatio* des augures et l'*obnuntiatio* des magistrats. Il n'y a guère qu'un texte de Donat qui fasse exception à la règle : *Qui malam rem nuntiat, obnuntiat ; qui malam adnuntiat : nam proprie obnuntiare dicuntur augures, qui aliquid mali ominis scævumque viderint* (DONAT., ad Terent. *Adelph.*, IV, 2, 9). Le grammairien a raison dans ses définitions,

Ainsi, les magistrats avaient, comme les augures, le droit de constater l'apparition de signes fortuits, et de plus la faculté, qui manquait aux augures, de provoquer en usant de leur droit d'auspices l'apparition de signes impétratifs ayant même vertu. Leur ingérence pouvait être bien autrement indiscrète que celle des augures. Ceux-ci n'assistaient point aux comices plébéiens, présidés sans auspices par les tribuns[1], et on n'y eût point reçu leurs objections, au lieu que l'annonce de signes fâcheux par un magistrat inquiétait le peuple et obligeait par contre-coup le président à lever la séance[2]. On conçoit que, quand la souveraineté effective fut transportée aux comices par les progrès incessants de l'esprit démocratique, il devint urgent de régler ce qu'on appela chez les magistrats le droit d'*obnonciation*. Ce fut l'affaire de deux lois, la loi *Ælia* et la loi *Fufia*, qui paraissent dater de la fin du sixième siècle de Rome[3].

Ces lois, rédigées par des tribuns d'opinion conservatrice, ont eu pour but non pas d'innover, mais de trancher par avance tous les litiges que faisait naître l'usage arbitraire de l'obnonciation, en spécifiant dans quels cas et de la part de qui elle était recevable. Il fut décidé que le consul aurait droit d'en user vis-à-vis de son collègue et vis-à-vis du Grand-Pontife tenant les comices calates, l'interdiction d'observer

mais se trompe sur le point de fait. L'expression de Cicéron : *Consul consuli, augur auguri obnuntiasti* (Cic., *Phil.*, II, 33) est correcte, car l'orateur vise une *nuntiatio* doublée d'*obnuntiatio*, Antoine étant à la fois augure et consul.

1) Voy. ci-dessus, p. 216. 217, 1. 248. — 2) Il n'y avait point d'obligation légale avant les lois *Ælia* et *Fufia* : mais Cicéron va jusqu'à dire : *Num quem post U. C. scias tribunum plebis egisse cum plebe, cum constaret servatum esse de cælo* ? (*In Vatin.*, 7). — 3) Vers 154 av. J.-C. Cf. L. Lange, *De legibus Ælia et Fufia*. Gissæ. 1861. *Rœm. Alterth.*, II³, p. 477 sqq. On ne connaît guère les dispositions de ces lois que par les *faits* postérieurs. De là la difficulté de les reconstituer et de distinguer entre elles.

le ciel lui suffisant vis-à-vis des autres fonctionnaires[1]. Les préteurs ne paraissent pas avoir eu d'obnonciation à exercer, à moins que ce ne soit vis-à-vis des tribuns[2]. La question délicate, celle que le législateur avait résolue de façon à mériter les éloges du parti conservateur[3], était l'application de ce *veto* religieux aux comices plébéiens. Ces assemblées avaient échappé jusque-là à tout frein légal : tenues sans auspices, elles ne dépendaient ni des subtilités du droit augural, ni du calendrier des Pontifes. Les plébiscites avaient depuis longtemps force de loi, et l'on ne disposait contre eux d'aucun des moyens juridiques employés pour casser les lois qu'on n'espérait pas faire abroger. Les auteurs des lois *Ælia* et *Fufia* voulurent évidemment faire cesser cet état de choses. Ils accordèrent aux tribuns de la plèbe le droit d'obnonciation contre le consul[4] et le censeur[5] — droit qui doublait fort inutilement l'irrésistible *veto* tribunitien, — et ils reconnurent en revanche au consul, ou même au préteur urbain, le droit de dissoudre par voie d'obnonciation les comices plébéiens[6]. Les signes allégués par les tribuns ou contre eux

1) Le contrevenant s'exposait à être puni par voie de *coercition*; mais il est probable que ses *signa de cælo* n'en liaient pas moins son supérieur. *Omnibus magistratibus auspicia dantur, ut multos comitiatus probabiles impedirent moræ* (Cic., *Legg.*, III, 12 § 27). — 2) Sur le passage de Cicéron : *Si obnuntiasset Fabricio (tribuno plebis) is prætor qui se servasse de cælo dixerat* (Cic., *Pro Sest.*, 36), voy. Th. Mommsen, *Staatsrecht* I², p. 110, 2. — 3) Cic., *In Vatin.*, 7. 9. *In Pison.* 4. *Harusp. resp.* 27. *Post redit. in senat.* 5. *Ad Attic.* II, 9. — 4) Cic., *Pro Sest.*, 37. 38. *Ad Attic.*, IV, 3. 16. *Ad Q. fratr.*, III, 3. *Phil.*, II, 38. Appian., *B. C.* III, 7. — 5) Cic., *Ad Attic.*, IV, 9. Dio Cass., XXXVII, 9. — 6) Cic., *In Vatin.*, 7. 8. 9. *Prov. consul.*, 19. *Post red. in sen.*, 5. *Phil.* V, 3. Lange soutient que les lois *Ælia* et *Fufia* ont excepté de l'obnonciation les comices électoraux. L'élection des fonctionnaires plébéiens étant protégée par la *lex sacrata*, confirmée en 449 par le plébiscite de M. Duilius (*ut qui plebem sine tribunis reliquisset.... tergo ac capite puniretur.* Liv., III, 55), il était juste de protéger aussi les élections des *magistrats*. On cite comme preuve de fait l'expression de Cicéron qui, parlant d'une obnonciation employée en pareil cas, dit : *quod non licet comitiis per leges* (Cic., *Phil.*, II, 32. Cf. *Post red. in sen.*, 5). Mais, en droit, l'empêchement apporté aux élections des magistrats ne compromet pas la continuité des auspices, puisqu'on a recours

étaient simplement considérés comme des signes fortuits, des présages de malheur dont il devait être tenu compte indépendamment de la façon dont ils avaient été obtenus. Les tribuns n'observaient point le ciel en vertu d'un droit d'auspices qu'ils n'avaient pas, et les consuls n'employaient point, pour préparer leur obnonciation, les recettes augurales. On peut dire que les lois en question ont séparé le droit d'obnonciation, devenu une prérogative purement « laïque », du droit d'auspices, toujours régi par la jurisprudence augurale.

En ce qui concerne la forme légale de l'obnonciation, la loi disposa qu'elle devait être faite par l'obnonciant lui-même au magistrat visé, avant le commencement de l'opération ainsi contremandée[1]. La défense signifiée par message verbal ou écrit était de nulle valeur.

L'histoire de l'obnonciation est un chapitre curieux de l'histoire intérieure de Rome à la fin de la république. Élections ajournées ou empêchées, recensements entravés, lois arrêtées ou contestées, magistrats privés d'*imperium*

en pareil cas à l'*interrègne* (ci-dessus, p. 212-213), au lieu que cet expédient n'est pas applicable aux fonctions plébéiennes (ci-dessus, p. 216. 250, 2) En fait, Dion Cassius affirme que l'obnonciation arrêtait ἢ νόμων ἐσφορὰς, ἢ ἀρχόντων καταστάσεις (Dio Cass., XXXVIII, 13), et son dire est confirmé par bien des exemples. On pourrait, à la rigueur, admettre la disposition dont parle un scoliaste de Cicéron : *Leges dicit Æliam et Fufiam, quæ non sinebant prius aliquid de re ad populum ferri quam comitia haberentur ad designandos magistratus* (Schol. Bob. ad Cic., *In Vatin.*, 9). On s'expliquerait ainsi que Cicéron appelle ces lois *leges de jure et de tempore legum rogandarum* (*Pro Sest.*, 26), et qu'il ait fallu une dispense au tribun M. Aufidius Lurco, en 61, pour faire voter avant les élections une loi *de ambitu* (Cic., *Ad Attic.*, I, 16). Mais ce ne sont pas là des arguments probants, car les lois Ælia et Fufia ne s'occupaient pas seulement de l'obnonciation. Quant au texte des *Philippiques* cité tout à l'heure, il atteste simplement que, pour les besoins de la cause, Cicéron reconnaissait alors la légalité de la loi *Clodia*, qui avait supprimé en 58 l'obnonciation.

1) *Si quis servavit, non comitiis habitis, sed priusquam habeantur, debet nuntiare* (Cic., *Phil.*, II, 32).

militaire par défaut de loi curiate, tout ce que la lutte des partis peut suggérer de stratagèmes et de finesses juridiques, constitue la somme d'abus courants protégés par la loi et couverts d'un vernis de religion par l'hypocrisie officielle. On ne cite parmi ces manœuvres des partis que les scandales et les coups de surprise. On rit beaucoup, en un temps où la légalité paraissait matière à plaisanteries, de l'idée bizarre du consul M. Bibulus (59) qui, chassé du Forum au moment où il allait arrêter par son obnonciation la loi agraire de son collègue Jules César, courut s'enfermer dans sa maison et se déclara par édit en état d'obnonciation perpétuelle, croyant ainsi frapper de nullité tous les actes de son collègue[1]. Le procédé était d'une légalité douteuse; et Bibulus eut beau affirmer en toute occasion, avec le plus grand sérieux, qu'il avait « toujours observé le ciel[2] » chaque fois que César avait fait voter une loi, rien ne fut cassé de ce qui s'était fait sous le consulat de « Jules et de César[3] ».

De la réalité matérielle des signes invoqués par les opposants il n'était même pas question. On annonçait couramment qu'on ferait usage de l'obnonciation tel jour[4], et les intéressés se le tenaient pour dit, à moins qu'ils n'eussent pris leurs précautions pour se rendre inabordables aux porteurs de défenses légales. Les présidents de comices qui n'étaient pas décidés, comme Vatinius en 59, à passer outre[5] ou à faire assommer leurs adversaires, essayaient parfois de la ruse pour échapper à l'obnonciation. En 57, Milon, pour empêcher les élections où Clodius briguait l'édilité curule, fit savoir qu'il « observerait le ciel tous les jours comitiaux[6] ».

1) Suet., *J. Cæs.*, 20. Cic., *Harusp. resp.*, 23. *Pro dom.* 15. *Ad Attic.* II, 16. — 2) Cic., *Harusp. resp.*, 23. — 3) Cicéron attaque bien, au nom de l'*obnonciation* de Bibulus, la validité de la loi curiate qui fit Clodius plébéien, et par conséquent la légalité du tribunat du même Clodius (Cic., *Pro dom.*, 15. Cf. *Ad Fam.*, I, 9), mais il se garde bien de toucher à l'ensemble des actes de César.—4) Dio Cass., XXXVIII, 13.—5) Cic., *In Vatin.*, 6.—6) Cic. *Ad Att.*, IV, 3.

Ce n'était là qu'une menace; il fallait, pour la mettre à effet, une obnonciation en règle : aussi Milon allait-il la nuit prendre possession du Champ-de-Mars, pour être à même de faire sa déclaration en temps opportun. Le consul Métellus, arrêté par l'opposition dûment signifiée, demande à Milon de vouloir bien lui épargner la peine d'aller inutilement au Champ-de-Mars en l'arrêtant sur le Forum, et on se donne rendez-vous pour le lendemain, à six heures du matin, sur le Comitium. Pendant que Milon attendait au lieu indiqué, Métellus se dirigeait en toute hâte par un autre chemin vers le Champ-de-Mars; et sa ruse aurait réussi si Milon, se doutant du tour, ne s'était mis à sa poursuite et ne l'avait rejoint à temps[1].

Ce qui achève de nous donner une idée exacte des mœurs politiques de cette triste époque, c'est que ni Milon ni Métellus ne paraissent attacher d'importance à la loi que Clodius avait fait voter l'année précédente (58) et qui supprimait totalement l'obnonciation, en abrogeant les dispositions contraires des lois *Ælia* et *Fufia* [2]. On était tombé dans le pire des désordres, celui qui consiste à retourner le respect de la légalité contre les lois. On disait que la loi de Clodius était entachée d'irrégularité, et les gens bien pensants affectaient de la dédaigner. On voit encore en 54 le tribun Mucius Scævola arrêter par obnonciation les élections consulaires[3], et Cicéron écrit à ce propos à son frère : « Chaque jour les séances des comices sont supprimées par les obnonciations, et tous les gens de bien en sont enchantés, tant les consuls sont détestés, à cause du soupçon qu'on a qu'ils ont stipulé des gratifications à recevoir des candidats[4] ». Ce

1) Cic., *Ad Attic.*, IV, 3. — 2) Μηδένα τῶν ἀρχόντων ἐν ταῖς ἡμέραις, ἐν αἷς ψηφίσασθαί τι τὸν δῆμον ἀναγκαῖον εἴη, τὰ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γινόμενα κατατηρεῖν (Dio. Cass., XXXVIII, 13). Cf. Ascon., p. 9 et l'analyse déclamatoire de Cicéron (*Pro Sest.*, 15). — 3) Cic., *Ad. Attic.*, IV, 16.— 4) *Ad. Q. fratr.* III, 3. Clodius appliquait parfois sa loi à coups de bâton (Cic., *Pro Sest.*, 37).

qui enchantait si fort les conservateurs en l'an 54 avant notre ère, c'était tout simplement l'anarchie confirmée et devenue incurable. Sans doute, Clodius n'était pas un personnage fort estimable, mais les comédies politiques qu'il avait voulu interdire n'étaient pas non plus des pratiques édifiantes; et, du reste, la question n'était pas là : les esprits soucieux de maintenir la légalité n'avaient de choix qu'entre deux alternatives, ou casser la loi Clodia ou lui obéir. On ne fit ni l'un ni l'autre. Il faut croire que Clodius avait été assez habile pour éviter les vices de forme trop apparents, et que l'on courait quelque risque à en inventer en un temps où le Forum était un coupe-gorge. Il en résulta que l'on invoquait, suivant les occasions, les lois *Ælia* et *Fufia* pour présenter l'obnonciation et la loi *Clodia* pour ne pas la recevoir.

La loi de Clodius, en abolissant l'obnonciation des magistrats, laissait subsister le droit des augures à la *nuntiatio*. Ce droit était inhérent aux fonctions du collège, et il eût été assez inutile de l'enlever à des hommes qui avaient toujours, en dernière analyse, pour peu que le Sénat s'y prêtât, le moyen d'évoquer à leur tribunal les litiges concernant les auspices. C'est en qualité d'augure et non pas de consul qu'Antoine, partisan de la loi *Clodia*, a fait opposition aux comices consulaires de l'an 44 [1]. Peut-être valait-il mieux accepter la légalité de son opposition que d'embrouiller la question par des artifices d'avocat, comme le fait Cicéron dans son réquisitoire [2]. Le même Antoine était conséquent avec lui-même en ne recevant pas et en traitant même assez crûment de

1) Cic., *Phil.*, II, 32. César, qui présidait, n'en tint du reste aucun compte. — 2) Le raisonnement de Cicéron est des plus curieux. Antoine a voulu intercéder comme *augure*, sans savoir qu'il lui était plus facile encore d'intercéder comme *consul*. C'est un ignorant, et de plus un impudent, car en fait de signes fâcheux il n'a rien vu, et un augure n'a pas comme un magistrat le droit d'en inventer. Antoine aurait donc dû recourir à l'obnonciation, et, l'obnonciation étant interdite par la loi *Clodia*, il ne lui restait, en fin de compte, qu'à se tenir tranquille.

mensonge l'obnonciation que lui apporta le tribun Nonius Asprenas, le jour où les comices donnèrent à Dolabella la province de Syrie [1]. On peut croire avec Cicéron que, s'il ajourna les comices pour l'élection des censeurs, ce ne fut pas pour tenir compte de l'obnonciation du tribun qui lui annonçait, comme à l'ordinaire, une « foudre à gauche [2] ». Il se soucia aussi peu du coup de tonnerre qui, d'après Cicéron, aurait dû l'empêcher de faire voter des assignations de terres [3]. Il était augure, lui aussi, et il avait appris de César à payer d'audace. Si le droit augural interdisait de fonder des colonies sur un sol déjà inauguré pour des colonies antérieures [4], il n'y avait qu'à changer les mots et à appeler assignations individuelles les lots des nouveaux colons. Cicéron se flattait d'un espoir chimérique en supposant que toutes ces lois seraient bientôt mises à néant par les décrets du collège des augures. Les conventions qui avaient soutenu l'ancien régime étaient écartées l'une après l'autre, et la société retournait à l'état de nature, où la force engendre spontanément le droit.

Au bout de quelques années, le droit nouveau était établi : tous les pouvoirs, encore revêtus de leur étiquette républicaine, étaient concentrés dans la main du *prince*. Auguste, tout en restaurant de son mieux la religion, ne tenait pas à remettre en honneur le droit augural, qui aurait pu servir d'instrument d'opposition. On n'entend plus parler des auspices, devenus aussi insignifiants que les ombres de magistrats dont ils continuent sans doute à consacrer l'installation [5].

1) APPIAN., *B. Civ.*, III, 7. — 2) CIC., *Phil.*, II, 38. — 3) CIC., *Phil.*, V, 3. — 4) CIC., *Phil.*, II, 40. — 5) Au temps d'Arnobe, les auspices *ex cælo* étaient tombés en désuétude (ARNOB., II, 67) : au temps de Salvien, vers le milieu du Ve siècle, les consuls inauguraient l'année par l'observation des oiseaux (SALVIAN., *De gubern. Dei*, VI, 2). Ce changement de méthode fait supposer une interruption et une reprise de coutumes qui recouvrèrent quelque valeur comme manifestation religieuse opposée au christianisme. Jean de Lydie imagine une espèce de consultation divinatoire le jour de l'an ; ἀνέφερον τὴν οἰωνοσκοπίαν οἱ ὕπατοι τοῖς αὐτοκράτορσι δι' ἧς ἐγινώσκετο ποταπὸς ἄρα ἔσται ὁ ἐνιαυτὸς (LYD., *Mens.*, IV, 10).

Les vœux pour la santé du prince tiennent bien plus de place dans les cérémonies du 1er janvier que les foudres de Jupiter. La suppression des comices réduit à un pur néant l'effet des auspices urbains. Sous Tibère on s'aperçoit, lors de l'ovation décernée à Drusus, que la théorie des auspices urbains et des auspices militaires est encore appliquée, car le jeune prince, entré dans Rome avant la cérémonie, en sort pour « reprendre les auspices » militaires[1] : mais c'est là un rare et faible indice de la vitalité d'une partie jadis si importante des vieilles traditions.

L'empire ne pouvait s'accommoder des auspices tels qu'on les entendait sous la république, car il n'employait dans les fonctions actives, du haut en bas de sa hiérarchie de fonctionnaires, que des officiers et non pas des magistrats. Le prince lui-même, avec toutes les « puissances » dont il était revêtu, n'était point un magistrat; et si les auspices étaient restés la condition de l'autorité, il aurait dû, en bonne logique, reconnaître les consuls pour ses supérieurs lorsqu'il n'était pas leur collègue.

Cependant, le collège des augures subsistait encore, legs inoffensif d'un passé dont personne ne souhaitait le retour. C'est cette corporation qu'il s'agit maintenant d'examiner d'un peu plus près. Son histoire est toute dans son œuvre, la jurisprudence augurale, et nous n'avons plus qu'à recueillir çà et là quelques indications concernant sa vie extérieure, c'est-à-dire sa constitution, ses règlements et la qualité officielle de ses membres.

1) Tac., *Ann.*, III, 19. Cf. III, 59. On montra de la bonne volonté, mais peu d'entente du droit augural : car Drusus, comme *promagistrat*, était redevenu simple particulier dans Rome, et, pour *reprendre* les auspices militaires, il lui manquait l'essentiel, les auspices urbains. Le triomphe, à partir de 71, est réservé aux empereurs.

§ III.

LE COLLÈGE DES AUGURES.

A. Histoire du Collège des augures. — Fondation du collège au début de la période royale. — Nombre des membres du collège. — La *cooptation* introduite par le régime républicain. — Le collège accru et ouvert aux plébéiens par la loi *Ogulnia* (300). — La cooptation libre supprimée par la loi *Domitia* (104). — Les comices sacerdotaux. — La cooptation libre rétablie par la loi *Cornelia* (81), abolie définitivement par les lois *Atia* (63) et *Julia* (46). — Le recrutement du collège sous l'empire. — Les augures surnuméraires. — Disparition du collège.

B. — Règlements et attributions du collège. — Dotation du collège. Appariteurs des augures. — Auxiliaires des augures : les *pullarii*. — Règlement intérieur du collège : le président d'âge. — Formalités requises pour l'admission des candidats. — Le banquet de réception. — Réunions mensuelles des membres de la corporation. — Subordination des augures aux possesseurs d'auspices. — Autorité du Grand-Pontife sur le collège augural : le décret de Métellus. — Les augures à la disposition du Sénat. — Immunités personnelles des augures. — Suprématie absolue de l'État.

C. — Les augures municipaux. — Collèges d'augures publics dans les colonies et municipes. — Attributions des augures de *Julia Génétiva*, d'après les bronzes d'Osuna. — Rang des augures dans la hiérarchie des sacerdoces municipaux.

A. — HISTOIRE DU COLLÈGE DES AUGURES.

Le collège des augures est l'effet et non pas la cause de la pratique, si ancienne et si fortement enracinée dans la cité romaine, des auspices publics considérés comme condition d'un gouvernement régulier. L'État, ne voulant point laisser à l'appréciation d'experts sans mandat officiel les

questions intéressant ses auspices, s'est choisi des conseillers spéciaux, décorés du titre d'« augures publics du peuple romain[1] ».

Les augures publics n'étaient ni des magistrats, ni des prêtres au vrai sens du mot : ils n'avaient point, comme les premiers, le droit d'auspices, ni, comme les seconds, le devoir de desservir un culte quelconque. C'étaient des *prudents*, maîtres des cérémonies ou jurisconsultes suivant les cas, dont les magistrats pouvaient requérir en toute occasion l'assistance et invoquer les lumières. L'État se reposait sur eux du soin de conserver la tradition nationale[2] et de veiller à ce que la société ne rompît jamais, par l'abandon des rites consacrés, le pacte conclu à l'origine avec « Jupiter très bon et très grand », dont ils étaient les « interprètes[3] ».

Le collège passait pour être aussi ancien que Rome elle-même. D'après Cicéron, Romulus, bien qu'excellent augure lui-même[4], choisit pour l'assister *trois* augures, un de chaque tribu[5] : et le collège ainsi fondé fut augmenté de deux membres par Numa[6]. Tite-Live accorde qu'il y a eu des augures du temps de Romulus, puisqu'il fait inaugurer Numa par un augure assistant[7]; mais il affirme ailleurs que le collège a été créé par Numa[8]. Denys d'Halicarnasse est de l'avis de Tite-Live[9]; seulement il fait instituer par Romulus un collège d'haruspices dans lequel on reconnaît les augures de Cicéron[10]. A part cette intempestive addition, que rien ne justifie, les deux systèmes se concilient très bien, les augures ayant pu, dès le début, être nommés individuellement par le

1) *Augures publici* (Varr., *Ling. lat.*, V, 33. Cic., *Legg.*, III, 8, etc.). *Augures populi romani* (Gell., XIII, 14). *Augures publici populi romani Quiritium* Orell., 2130, 2284, 2335, etc.). — 2) *Disciplinam tenento* (Cic., *Legg.*, II, 21). — 3) Cic., *ibid.* — 4) Cic., *Divin.*, I, 2. Cf. 40. 48. — 5) Cic., *Rep.*, II, 9. — 6) Cic., *Rep.*, II, 14. — 7) Liv., I, 18. — 8) Liv., IV, 4. — 9) Dion., II, 64. — 10) Dion., II, 22. Voy. ci-dessus, p. 103.

roi sans constituer pour cela un *collège*, au lieu que l'organisation définitive de la corporation peut dater d'une époque postérieure.

En ce qui concerne le nombre des augures dans les premiers siècles de l'histoire romaine, les auteurs s'accordent moins encore. Cicéron admet *trois* augures au temps de Romulus, et *cinq* à partir de Numa. Le nombre 3 s'explique, suivant lui, par la raison que les trois tribus génétiques étaient représentées au sein du collège, chacune par un membre : l'addition de deux augures par Numa reste inexpliquée. Tite-Live ne traite qu'incidemment la question. Comme il n'y avait, en l'an 300 avant notre ère, que *quatre* augures dans le collège et que ce nombre n'a aucun rapport avec celui des tribus, il suppose deux places vacantes par décès des titulaires [1].

Il y a peu d'utilité à chercher un moyen de concilier des opinions si peu sûres d'elles-mêmes. Pour les uns, les chiffres de Cicéron sont exacts, mais il faut les interpréter en ce sens que le roi, augure par prérogative inhérente à la souveraineté [2], s'ajoute aux *deux*, puis aux *quatre* membres qui représentent les deux tribus des Ramnes-Tities : après la chute des rois, le collège se trouvait réduit, non pas accidentellement, comme le croit Tite-Live, mais normalement, à *quatre* membres [3]. Tel autre accepte sans réserve les allégations de Tite-Live, et pense que le nombre ternaire des membres a été simplement doublé à une certaine époque et porté à *six* [4].

1) Liv., X, 6. — 2) *Nostra civitas in qua reges augures... rempublicam religionum auctoritate rexerunt* (Cic., *Divin.*, I, 40). — 3) Cf. L. Mercklin, *Die Cooptation der Rœmer*, p. 96 sqq. — 4) Marquardt, *Rœm. Staatsverwaltung*, III, p. 383. Ce qui paraît certain, c'est que le collège représentait les tribus et que le nombre de ses membres devait être l'équivalent ou le multiple du nombre des tribus (Cf. Liv., X, 6). Avec deux tribus (*Ramnes-Tities*), on avait deux ou quatre augures, c'est-à-dire, avec le roi, un collège de trois ou cinq membres. La troisième tribu (*Luceres*), entrée plus tard dans la cité, put ne pas être représentée ; de sorte que, la royauté disparaissant, le collège se trouva réduit à quatre membres. Ce chiffre, que Tite-Live regarde comme accidentel, aurait été, de 509 à 300 av. J.-C., le chiffre normal.

Le litige peut sans inconvénient rester en suspens. Ce qu'il importe de constater, c'est que la disparition de la royauté et l'abandon par les magistrats républicains de toute prérogative sacerdotale a dû faire du comité des augures un véritable *collège*, c'est-à-dire une corporation qui se recrute elle-même. Les augures, au lieu d'être nommés par le roi, le furent par le collège usant du droit de cooptation. Les augures y gagnèrent en indépendance, et par conséquent en autorité : mais, quand la lutte éclata entre le patriciat et la plèbe, ils se compromirent d'une façon irrémédiable avec la classe patricienne. Ils durent fournir et appuyer les raisons théologiques au nom desquelles on déclarait le droit d'auspices incommunicable aux plébéiens. Une fois ce droit conquis (367), les plébéiens avaient un intérêt de premier ordre à mettre la main sur les collèges sacerdotaux qui, par les auspices et le calendrier, disposaient souvent des élections. Ils élevèrent la prétention d'entrer de leur personne dans le collège des augures, et même d'y garder en tout temps la majorité. Les collèges officiels devaient représenter, non pas une classe de la société, mais l'État tout entier.

Un plébiscite voté en 300, sur la proposition des tribuns Q. et Cn. Ogulnius, après un semblant de résistance de la part des conservateurs, décida que « comme il n'y avait pour le moment que quatre augures et quatre pontifes et que l'on était d'avis d'augmenter le nombre de ces dignitaires sacerdotaux, les collèges s'adjoindraient quatre pontifes et cinq augures, mais pris tous dans la plèbe[1] ». D'après le texte de la loi, les cinq nouveaux sièges créés dans le collège des augures étaient réservés aux plébéiens, qui pouvaient encore prétendre, concurremment avec les patriciens, aux quatre

[1]) Liv., X, 6. Lyd., *Magistr.*, I, 45.

autres [1]. Cependant, en fait, les quatre sièges non réservés paraissent avoir été laissés, suivant l'esprit de la loi, aux patriciens [2].

Après comme avant la loi Ogulnia, le collège était absolument libre de ses choix, à charge pour lui de respecter d'abord la disposition de la loi Ogulnia elle-même relative à la distinction des sièges en patriciens et plébéiens, et ensuite une règle plus ancienne, applicable à tous les collèges sacerdotaux, qui défendait d'admettre à la fois dans la même corporation deux membres de la même *gens* [3]. Cette règle était destinée à empêcher les institutions d'État de se convertir en propriétés de famille. Elle fut maintenue avec une rigueur particulière pour le collège des augures, si bien que, en 57, le consul L. Corn. Lentulus Spinther, voulant faire entrer son fils dans le collège des augures où se trouvait déjà un membre de la *gens Cornelia*, le fils du dictateur Sulla, ne put y parvenir qu'en faisant passer le jeune homme par adoption dans une autre famille [4]. Les plébéiens, étant censés

1) Ce point dut être réglé par l'usage et non par la loi elle-même. Cicéron (*Pro dom.*, 14) dit que, si le patriciat vient à disparaître, on n'aura plus ni flamines ni Saliens *nec ex parte dimidia reliquos sacerdotes*. Il admet implicitement que les collèges pourraient être occupés en entier par les plébéiens. Cf. Th. Mommsen, *Rœm. Forschungen*, I, p. 83 sqq. — 2) Voy. C. Bardt, *Die Priester der vier grossen Collegien aus rœmisch-republikanischer Zeit.* W. Gymnas. Progr. Berlin, 1871. — 3) Τοῦ νόμου διαρρήδην ἀπαγορεύοντος μηδένα δύο ἅμα ἐκ τῆς αὐτῆς συγγενείας τὴν αὐτὴν ἱερατείαν ἔχειν (Dio. Cass., XXXIX, 17). — 4) C. Bardt (*op cit.*, p. 34) a démontré que, dès l'époque des guerres puniques, on trouve dans le collège des Pontifes des membres non seulement de la même *gens*, mais de la même famille siégeant en même temps, par exemple, de 202 à 199, Ser. Sulpicius Galba et C. Sulpicius Galba. Vers 59, M. Æmilius Scaurus y est admis, bien que M. Æmilius Lepidus en fasse déjà partie. Il faut donc admettre qu'on fut plus sévère chez les augures. Mais, dans le collège même des augures, la règle ne s'appliquait pas aux plébéiens; car on y rencontre vers 204 deux membres de la famille *Sempronia*, Ti. Sempronius Longus et T. Sempronius Gracchus, comme on y trouve vers 63 le plébéien C. Claudius Marcellus à côté du patricien App. Claudius Pulcher. La règle concernant les *gentes* n'avait d'importance que dans les premiers siècles, quand les familles étaient puissantes et les sièges à pourvoir peu nombreux.

n'avoir point de *gentes*, échappaient à cette disposition restrictive.

Il n'y avait point d'autre incapacité établie par la loi; on ne trouve même pas de minimum d'âge fixé sinon par un texte de loi, au moins par la coutume. On pouvait aussi cumuler l'augurat avec quelque autre dignité sacerdotale, fût-ce la plus élevée de toutes, le pontificat. Si l'on évita, dans le dernier siècle de la république, de réunir ainsi dans un petit nombre de mains des dignités dont tout le monde était avide[1], on n'invoqua jamais de principe ou de tradition qui limitât sur ce point la liberté de cooptation au sein des collèges.

Il vint cependant un moment où cette liberté parut dangereuse. Il semble que l'affaiblissement de la foi eût dû rendre les collèges sacerdotaux impuissants et par conséquent inoffensifs; mais il produisit l'effet contraire, car les prérogatives de ces corporations furent assurées par toutes sortes de fictions légales, et l'on trouve toujours pénible d'obéir à une autorité qu'on ne respecte plus. L'abus que faisaient et surtout que pouvaient faire les pontifes et les augures de leur droit d'entraver par des décrets irréformables l'exercice de la souveraineté populaire, provoqua l'intervention de cette même souveraineté dans les élections sacerdotales. Un premier projet de loi, présenté en 145 par le tribun C. Licinius Crassus, fut abandonné sur les représentations de l'augure C. Lælius[2]. Mais il fut repris en 104 par le tribun Cn. Domitius Ahenobarbus et, cette fois, voté par les tribus.

La loi *Domitia de sacerdotiis*[3] ne faisait probablement qu'appliquer à l'élection de tous les membres des trois grands

1) Cf. Bardt, *op. cit.*, p. 38. On rencontre les associations les plus variées de l'augurat avec les autres dignités sacerdotales. — 2) Cic., *Amic.*, 25. *Brut.*, 21. *Nat. Deor.*, III, 2. 17. — 3) Sur cette loi, voy. Cic., *Leg. agr.*, II, 17. *Ad Fam.*, VIII, 4. Suet., *Nero*, 2. Vell., II, 12.

collèges (Pontifes, Augures, Décemvirs S. F.) le système ingénieux qui fonctionnait déjà depuis plus d'un siècle pour l'élection du Grand-Pontife. On sait avec quelle habileté les Romains parvenaient à combiner le devoir de respecter les coutumes des ancêtres avec le besoin d'y déroger. Le mécanisme des « comices sacerdotaux[1] » est, à ce point de vue, un vrai chef-d'œuvre. Il ne fallait pas que l'on pût dire que le peuple élisait les prêtres ; il suffisait qu'une sorte de délégation populaire désignât les candidats au choix des collèges. Cette délégation était composée de 17 des 35 tribus constituant la cité, autrement dit, de la minorité des corps électoraux ; et au sein des comices ainsi restreints, où n'entraient que les tribus désignées par le choix surnaturel du sort, la majorité absolue se réduisait au suffrage de *neuf* tribus. Il était dès lors évident que la désignation du candidat du peuple par neuf tribus sur trente-cinq n'était pas une élection : seulement les collèges n'avaient pas le droit de coopter un autre postulant que celui dont le peuple avait fait choix. Il est vrai que l'élu avait été préalablement présenté par un au moins de ses futurs collègues[2], et que le suffrage recevait ainsi des intéressés sa direction initiale.

La loi *Domitia*, œuvre du parti démocratique, fut abrogée par le fougueux oligarque qui, pour écraser la démocratie, fit crouler sur elle l'ancienne constitution, par Sulla. La loi *Cornelia de sacerdotiis*[3], rédigée par le dictateur, rendit aux collèges sacerdotaux leur autonomie, en même temps qu'elle augmentait le nombre de leurs membres pour les mettre en harmonie avec le développement de la cité, devenue par suite de la guerre Sociale aussi grande que l'Italie. Au lieu de *neuf* membres, le collège des augures en compta désormais *quinze*[4].

1) Cic., *Ad Brut.*, I, 5. 14. — 2) Voy. ci-dessous, p. 276. — 3) Ascon., In *Divin.*, 8. Ps. Ascon., p. 102. Dio Cass., XXXVII, 37. — 4) Liv., *Epitom.*, LXXXIX.

Mais bientôt la contre-réaction démocratique, dirigée par César, rétablit les élections sacerdotales par la loi *Atia* (63), due à l'initiative du tribun Atius Labiénus [1]. Cette loi dépassa même les dispositions de la loi Domitia en assimilant presque complètement les comices sacerdotaux aux comices ordinaires. Il n'est pas probable qu'elle y ait fait entrer les trente-cinq tribus, comme on pourrait l'inférer d'un passage de Suétone [2]; mais, tandis que jusque-là ils étaient sans doute réunis toutes les fois qu'une vacance se produisait et avaient pour président le chef de la religion, le Grand-Pontife, elle leur assigna un rang fixe entre les élections consulaires et les élections prétoriennes, et les fit présider par les consuls ou les préteurs [3].

Le résultat le plus net de la restauration du système électif fut l'élévation immédiate de César au souverain pontificat. Les partis purent de nouveau se livrer bataille dans les comices sacerdotaux. L'augurat n'était point un honneur médiocre ni, le cas échéant, une arme impuissante. Depuis que la loi Clodia avait supprimé l'obnonciation des magistrats, les augures se trouvaient seuls capables d'entraver par la *nuntiatio* tous les comices présidés avec auspices. A la mort d'Hortensius (50), la place vacante dans le collège des augures fut vivement disputée : le Sénat avait son candidat, L. Domitius Ahenobarbus, qui fut battu par le césarien Antoine [4].

1) Dio Cass., *ibid.* Vell., II, 43. — 2) Suétone dit que César, quand il fut élu Pontife, eut une telle avance sur ses deux concurrents *ut plura ipse in eorum tribus suffragia quam uterque in omnibus tulerit* (Suet., *J. Cæs.*, 13). Mercklin (*Cooptation*, p. 145) en conclut que les trente-cinq tribus prenaient part au vote. La conclusion n'est pas rigoureuse. Le sort était fort intelligent à l'époque, et on s'arrangeait probablement de façon à faire figurer dans les dix-sept tribus déléguées les tribus des candidats. — 3) Cic., *Ad Brut.*, I, 5. *Ad Fam*, VIII, 4. Th. Mommsen (*Staatsrecht*, II, p. 31) pense que les choses avaient déjà été réglées ainsi par la loi *Domitia* : il me semble plus naturel d'admettre des retouches successives.—4) Hirt., *B. Gall.*, VIII, 50. Cic., *Ad Fam.*, VIII, 14. *Phil.* II, 4. Plut., *Anton.*, 5.

La loi *Julia de sacerdotiis* (46), promulguée par César dictateur, loi d'ailleurs assez mal connue[1], compléta la loi Atia. Elle éleva le nombre des membres des grands collèges de quinze à seize, non compris la place que César y occupait de sa personne ou se réservait d'y occuper pour parfaire le nombre impair aimé des dieux[2] : elle déclara recevable les candidatures des absents[3] et paraît avoir aboli la restriction qui défendait aux candidats de se faire présenter par plus de deux membres des collèges[4]. Une fois dictateur perpétuel, César se mit au-dessus de ses propres lois, en nommant parfois directement aux sacerdoces[5]. Il donnait ainsi du premier coup la mesure de ce que pourraient se permettre ses successeurs.

Auguste en réunissant pour toujours le souverain pontificat au principat (13 av. J.-C.), reconstitua l'ancienne royauté, à la fois militaire et sacerdotale. Le prince n'avait pas attendu qu'on fît de lui le chef de la religion de l'État pour toucher aux statuts des collèges sacerdotaux. Dès l'an 36, il avait nommé Valérius Messala augure surnuméraire[6]. En l'an 29, il reçut du peuple le droit de nommer des prêtres ordinaires (*adlecti ad numerum*) ou surnuméraires (*adlecti supra numerum*) en aussi grand nombre qu'il lui plairait[7] : et il

1) Cf. Cic., *ibid.* — 2) Dio Cass., XLII, 52. Cf. Cic., *Ad Fam.*, XIII, 68. Lange, *Rœm. Alterth.*, III, p. 427. — 3) Cic., *Ad Brut.*, I, 5. — 4) Cf. Cic., *Phil.*, II, 2. On n'entend parler de cette défense qu'au moment où elle est supprimée. Il n'est guère possible de décider si elle datait de la loi *Domitia*, comme le veut Mercklin (*Cooptation*, p. 145), ou seulement de la loi *Atia*, comme le pense Drumann (*Gesch. Roms*, II, p. 493, III, p. 166). En tout cas, elle avait pour but d'empêcher le collège de forcer la main au peuple en proposant à l'unanimité un candidat unique pour une place vacante. — 5) Dio Cass., XLI, 36. — 6) Dio Cass., XLIX, 16. — 7) Ἱερέας τε αὐτὸν καὶ ὑπὲρ τὸν ἀριθμὸν, ὅσους ἂν ἀεὶ ἐθελήσῃ, προαιρεῖσθαι προσκατεστήσαντο (Dio Cass., LI, 20. Cf. LIII, 17). Le sens de καὶ, indiquant un *a fortiori*, me paraît donner raison à Mercklin (*Cooptation*, p. 153) contre Borghesi (*Fasti sacerdotali*, p. 173) qui n'accorde au prince que la nomination des surnuméraires.

fut admis que le prince, possédant la plénitude du sacerdoce, pouvait se choisir partout des auxiliaires ou des délégués à sa fantaisie [1]. Les collèges n'eurent donc plus, en fait, d'autre règlement que la volonté de César, et on y entrait de plusieurs manières, sauf par la voie usitée jusque-là, l'élection populaire, celle-ci ayant cessé de fonctionner même avant la suppression des comices par Tibère.

Les candidats aux sacerdoces pouvaient être nommés ou par l'empereur ou par le Sénat ou par les collèges eux-mêmes. Ces trois modes de promotion furent employés concurremment. Le prince nommait ses amis, ceux auxquels il voulait faire honneur ou épargner des démarches [2]; le Sénat nommait d'ordinaire les membres de la famille impériale ou ceux que lui désignait le prince [3]; les collèges pourvoyaient plus ou moins librement aux autres places. Alexandre Sévère essaya d'une combinaison qui rendait théoriquement au Sénat, le seul refuge du droit de suffrage sous l'empire, l'élection des prêtres. Il décida que les nominations faites par le prince seraient enregistrées par le Sénat, qui délivrerait aux élus un brevet en bonne forme [4]. La réforme était d'importance minime, et c'est à peine si on eut le temps de l'appliquer. Dans tous les cas, il demeura entendu que, comme par le passé, l'investiture sacerdotale restait chose distincte de l'élection ou nomination : les candidats étaient cooptés en la forme traditionnelle par leurs collèges respectifs, et tous les modes de désignation étaient ainsi régularisés.

On comprend que, sous ce régime d'arbitraire, le nombre

1) Cf. mes *Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 344. — 2) TAC., *Annal.*, I, 3. *Hist.* I, 2. 77. SUET., *Claud.*, 22. PLIN., *Epist.*, IV, 8, X, 8. PLUT., *Otho*, 1. *Act, Fratr. Arval.* Tab. XXII. 23. CAPITOLIN., *Ant. Phil.*, 4. — 3) TAC., *Annal.*, III, 29. SUET., *Calig.*, 12. *Claud.*, 6. CAPITOLIN., *Ant. Phil.*, 6, etc. — 4) *Pontificatus et quindecemviratus et auguratus codicillares fecit, ita ut in Senatu allegarentur* (LAMPRID., *Alex. Sev.*, 49).

des sièges dût varier souvent dans chaque collège. Plutarque prétend que le collège des augures bornait encore de sont temps le nombre de ses membres au chiffre traditionnel[1] : mais il oublie probablement les surnuméraires.[2]

A partir du temps de Dioclétien, l'histoire perd la trace des augures. Arnobe, qui leur reproche d'assister aux jeux publics[3], est le dernier écrivain qui parle d'eux ; mais on trouve encore çà et là des noms d'augures publics dans les inscriptions. A partir de Constantin, le collège put prévoir sa dissolution définitive. Une loi de 357 ordonna « à la science menteuse des augures et devins de se taire[4] ». Cette disposition visait uniquement les devins non officiels, ceux qui s'occupaient de divination, mais elle n'annonçait pas une grande bienveillance pour les dignitaires endormis dans les sinécures du collège augural. Le collège des augures publics disparut en même temps que les autres corporations sacerdotales, avec la génération des Symmaque et des Prætextat, sous les fils de Théodose.

B. — RÈGLEMENTS ET ATTRIBUTIONS DU COLLÈGE.

L'histoire politique du collège augural, jointe à l'étude préalable de son rituel et de sa jurisprudence, nous a montré la place qu'il a tenue dans le monde romain. Il ne nous reste plus qu'à jeter un regard sur son organisation intérieure et à noter les détails par où ses règlements se distinguent de ceux des autres corporations sacerdotales.

A titre de collège officiel, il avait sa part de la dotation en biens-fonds situés autour du Capitole et « affectés par

1) Plut., *Quæst. Rom.*, 99. — 2) Borghesi attribuait au collège augural au moins 28 fauteuils ou *décuries*, sur la foi d'un document épigraphique (Grut., 300, 1. C, I. L., VI, 1984) que H. Dessau (*Eph. Epigr.* III, p. 74 sqq. rapporte avec plus de vraisemblance aux *Sodales Augustales* — 3) Arnob., IV, 35. — 4) Voy. ci-dessous p. 342.

Numa », disait-on, à l'entretien du culte[1]. Ces biens ne laissaient pas que d'être considérables, car la portion que l'État fit vendre en 89, dans un moment où le Trésor était vide, suffit à payer les frais de la guerre contre Mithridate[2]. César, autant pour permettre à la ville de s'étendre du côté du nord que pour se procurer de l'argent, poursuivit la sécularisation de ces propriétés[3], qui paraissent avoir compris, à l'origine, le Champ-de-Mars tout entier, du Capitole au Tibre[4]. Personne n'eut l'idée de contester en cette matière le droit de l'État: il était libre de pourvoir aux besoins du culte de la manière qu'il jugeait convenable, et il avait pris depuis longtemps l'habitude de payer en argent les frais de la plupart des cérémonies officielles. Les augures avaient encore, à ce qu'il paraît, la jouissance d'une propriété située sur le territoire de Véïes[5]: le fait prouve que leur dotation fut augmentée vers 396, lors de la prise de Véïes par Camille. On ne leur connaît point d'autres revenus : ils n'avaient pas, comme les Pontifes, le droit d'infliger et de percevoir des amendes pour contravention aux règlements liturgiques[6].

Du reste, les dépenses dont pouvait se trouver chargé le budget de la corporation étaient insignifiantes. Le local où le collège tenait ses séances[7] était un édifice public. Les fonctions d'augure étaient, comme toutes les dignités officielles, absolument gratuites, et même les titulaires se cotisaient volontiers pour ajouter à leurs réunions, à leurs banquets, plus d'éclat que n'en demandait la simplicité des règlements primitifs. Les employés dont le collège avait besoin pour la rédac-

1) Appian., *B. Mithrid.*, 22. Cf. Liv., I, 20. Siculus Flaccus, *De condic. agror.*, p. 162, Lachm.— 2) Appian., *ibid.* Oros., V, 18.— 3) Dio Cass., XLIII, 47. — 4) Cf. Ambrosch, *Studien und Andeutungen*, p. 199 sqq. 201 note 29. Le domaine royal, *consacré* après l'expulsion des Tarquins (Liv., II, 5), en faisait partie. — 5) *(Obscum) appellatur locus in agro Veienti, quo frui soliti produntur Augures romani* (Fest., s. v. p. 189). — 6) Cf. les *Pontifes de l'ancienne Rome*. p. 155. — 7) Voy. ci-dessous, p. 278.

tion et la garde de ses archives, pour les convocations, pour tous les détails du service intérieur, étaient en petit nombre et d'un entretien peu coûteux, car c'étaient des esclaves publics prêtés par l'État [1]. Outre les *viateurs* [2], qui étaient au service du collège, chacun des membres prenait pour son service personnel un esclave qu'il affranchissait et dont il faisait son messager ou commissionnaire, un *kalator* [3] ou *monitor* [4]. Peut-être le collège prenait-il à sa charge l'entretien de ses principaux auxiliaires, les *pullarii* [5].

Les *pullarii* ont été de bonne heure chargés de tenir auprès des chefs d'armée la place des augures, qui ne se souciaient point d'échanger leur rôle de conseillers d'État contre celui de devins ambulants. On les rencontre annonçant aux généraux et interprétant les présages fournis par les poulets sacrés, toutes les fois que quelque incident attire sur ces détails l'attention des historiens [6]. A Rome même, les augures, se réservant pour les questions délicates et se trouvant suffisamment occupés par la surveillance des comices, leur laissaient volontiers le soin d'expédier les besognes courantes. Lorsque les magistrats observaient le ciel le jour de leur entrée en charge, c'étaient ordinairement des pullaires qui leur annonçaient le signe convenu, l'éclair à gauche [7]. On voit qu'avec le temps la compétence des pullaires ne resta point limitée, comme le ferait croire l'étymologie de leur nom, à l'observation des poulets sacrés. Les pullaires suffisaient éga-

1) *Publicus augurum* (Orell. 2649. 2650, 2853. C. I. L. VI, 2315-2317, — 2) C. I. L. VI, 1847. — 3) Suet., *Gramm. ill.*, 12. — 4) Orell. — Henzen, 5670. Sur ces subalternes, voy. Th. Mommsen, *Staatsrecht*, I, p. 134. — 5) Les *pullarii* sont dits μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φερόμενοι (Dion., II, 6). Le texte ne prouve pas que ce salaire leur fût alloué par les augures, mais il ne prouve pas non plus le contraire. Les *pullarii* ont commencé par n'être que des domestiques, chargés de nourrir et d'apporter dans leurs cages les poulets sacrés (*attulit in cavea pullos is, qui ex eo ipso nominatur pullarius*. Cic., *Divin.*, II, 34). — 6) Liv., VIII, 30. IX, 14. X, 40. XLI, 42. — 7) Cic., *Divin.*, II, 34 (texte cité ci-dessus, p. 208). Dion., II, 6.

lement pour les convocations du Sénat [1], et il n'y a pas de raison pour qu'on leur ait interdit de suppléer les augures en toute circonstance, sauf pour les inaugurations, qui sont une espèce de sacrement.

Ces augures subalternes et salariés formaient, comme en général les employés libres au service de l'État, une corporation, la décurie des pullaires publics, présidée par un « premier pullaire [2] ».

Nous ne savons jusqu'à quel point les pullaires étaient sous la dépendance des augures. Il manquait au collège des Augures, pour exercer une action énergique sur les personnes, ce que possédait le collège des Pontifes, un président qui résumât en lui l'autorité du corps entier. Il n'y avait point de Grand-Augure, ni même de « maître du collège », comme chez les Décemvirs S. F. La seule hiérarchie qui réglât les préséances entre les membres était l'ordre d'ancienneté ou plutôt le rang d'âge [3]. Il suit de là que, quand le collège délibérait en corps, il était présidé par le plus ancien augure présent.

Sous ce régime, la discipline était douce. La corporation était comme une famille, émancipée de l'autorité paternelle mais unie par des liens personnels que le règlement avait eu soin d'établir entre ses membres. Jusqu'à la loi *Domitia*, le collège s'était toujours recruté par libre choix, et l'on n'y était admis qu'à l'unanimité des suffrages [4]. Les choses changèrent quelque peu quand le peuple s'arrogea le droit d'imposer ses candidats : cependant, ceux qui ambitionnaient l'augurat ne prétendaient pas entrer dans le collège en ennemis. La tradition exigeait que l'élection populaire se dissi-

1) Cic., *Ad Fam.*, X, 12. — 2) Orell., 2456. C. I. L., VI, 1897. 3) *Multa in collegio nostro præclara, sed hoc de quo agimus inprimis, quod ut quisque ætate antecedit, ita sententiæ principatum tenet, neque solum honore antecedentibus, sed iis etiam qui cum imperio sunt majores natu augures anteponuntur* (Cic., *Senect.*, 18, § 64). — 4) *In quo non modo amicitiam violari apud majores fas erat, sed ne cooptari quidam sacerdotem licebat qui cuiquam ex collegio esset inimicus* (Cic., *Ad Fam.*, III, 10).

mulât en quelque sorte entre la *nomination* et la *cooptation* du récipiendaire. La première formalité est évidemment une réminiscence du temps où le Roi, président né des collèges sacerdotaux, choisissait lui-même ses assesseurs. Il fallait qu'un membre du collège présentât aux comices sacerdotaux le candidat, dont il garantissait par serment les aptitudes. Après la cooptation, le nouvel augure était *inauguré* avec l'assistance de ce même parrain, qu'il devait dès lors, « d'après les usages des augures, honorer comme un père [2] ». L'inauguration, c'est-à-dire la présentation de l'élu du peuple et du collège aux dieux manifestant leur agrément par les signes convenus, devait avoir lieu, comme toutes les cérémonies de ce genre, en présence des comices calates, sous la présidence et sous les auspices du Grand-Pontife. Elle avait cependant, appliquée aux augures, une énergie spéciale, car l'effet en était irrévocable. Les auteurs font valoir, comme un privilège spécial et un caractère particulier de l'augurat, que cette dignité « n'est jamais enlevée à un titulaire de son vivant [3] ».

1) Cic., *Brut.*, 1. Suet., *Claud.*, 22. Plin., *Epist.*, IV, 8. — La nomination se faisait devant le peuple réuni en assemblée non délibérante. *Lex jubet augurem in demortui locum qui petat in concione nominare* (Auct. *ad Herenn.*, I, 11). Comme le sens des formalités s'oblitérait de jour en jour, on finit par ne plus voir là qu'une recommandation, d'autant plus efficace qu'elle était mieux appuyée. De là l'usage de se faire présenter par plusieurs membres du collège. Cet usage ayant donné lieu à des abus, une loi (*Domitia* ou *Atia* : Cf. ci-dessus, p 270, 4) défendit les présentations faites par plus de deux membres. Cicéron, élu en 53, se vante d'avoir été appelé par les vœux de tout le collège, bien qu'il n'eût été *nommé* que par Pompée et Hortensius : *neque enim licebat a pluribus nominari* (Cic., *Phil.*, II, 2). Ce *licebat* indique que la défense avait été rapportée après 53, sans doute par la loi *Julia* (46). Cf. ci-dessus, p. 270. — 2) *Parentis loco* (Cic., *ibid.*). — 3) *Non adimitur viventi.* Plin., *ibid.* Plut., *Quæst. Rom.* 99. Les autres prêtres inaugurés, comme les flamines, pouvaient et dans certains cas (condamnation infamante — mort de la *flaminica*) devaient être *exaugurés* avec le même appareil. Les augures seuls sont inamovibles. Le cas de Sextus Pompée, à qui l'augurat fut donné par le traité de Misène et retiré par le traité de Tarente (Dio Cass., XLVIII, 36. 54), ne fait pas exception, car Sextus Pompée, toujours absent de Rome durant ces deux ans

Le banquet donné par le nouvel élu à ses collègues (*cena auguralis-aditialis*) était le complément ordinaire de ces formalités ; mais ce serait confondre les coutumes avec les règlements que de le considérer lui-même comme une formalité indispensable [1]. La sobriété n'y était pas de rigueur et le menu n'en avait pas été arrêté à l'avance par Numa, car on entend dire que le premier paon qui fut mangé à Rome figura au dîner donné par Hortensius lors de sa réception [2], et Cicéron sortit malade d'un festin semblable, où l'hôte Lentulus avait cependant prétendu former ses convives à la frugalité [3].

Pour maintenir la science au niveau de l'appétit dans le docte cénacle et pour former les nouveaux augures au maniement des traditions, pour tenir les archives au courant et signer les procès-verbaux convertis en *décrets*, il y avait, ou

(39-37), n'avait été ni régulièrement coopté par le collège ni inauguré. Plutarque se demande si cette inamovibilité n'a pas pour but d'empêcher les indiscrétions de quelque augure destitué, ou si elle tient à ce que l'augure est plutôt un jurisconsulte qu'un prêtre. Cette dernière raison a chance d'être la bonne. L'augure pouvait cependant être mis en non activité pour cause de maladie. Il était défendu d'assister à la prise des auspices avec un ulcère (ἀπείρητο τοῖς ἕλκος ἔχουσιν ἱερεῦσιν ἐπ'οἰωνῶν καθίζεσθαι. PLUT., *Quæst. Rom.*, 73). C'est une des raisons pour lesquelles Cicéron parle si souvent de la scrofule de son ennemi, l'augure Vatinius (*denique etiam Vatinii strumam sacerdotii* διβάφῳ *vestiant. Ad Att*, II, 9. Cf. *In Vatin.*, 2. *Pro Sest.*, 64).

1) On a considéré ce banquet comme partie intégrante des cérémonies d'investiture, sur la foi de l'interprétation donnée par Manuce à quelques allusions éparses dans les lettres de Cicéron (*Ad Attic.*, XII, 13-18). Cicéron, tout au chagrin que lui cause la mort de sa fille, veut s'épargner l'ennui d'assister au banquet donné par un certain Appuleius : mais il a besoin pour cela de trois témoins certifiant par serment que sa santé ne lui permet pas de se rendre à l'invitation. Il en trouve quatre pour lui rendre ce service, et il veut les en remercier par écrit (*ibid.*, XII, 17). Manuce avait supposé, pour expliquer des démarches aussi solennelles, qu'il s'agit d'un banquet augural, et il en avait conclu, par surcroît, que l'assistance à cette réunion était pour les membres du collège un devoir strict. Mais l'hypothèse est toute gratuite, et, en regardant de près le texte, on voit qu'il s'agit plutôt d'une réunion d'hommes d'affaires que d'un repas de corps. Cf. C. BARDT, *Die Priester der vier grossen Collegien*, p. 27. — 2) VARR., *Re rust.*, III, 6. PLIN., X, § 45. — 3) CIC., *Ad Fam.*, VII, 26.

plutôt il devait y avoir chaque mois, le jour des *Nones* [1], séance du collège dans le local qui lui était affecté, près de l'auguracle du Capitole [2].

Les fonctions des augures, en tant que conseillers et assistants des magistrats, se trouvent suffisamment indiquées par tout ce qui a été dit des méthodes augurales et de la pratique des auspices. Ils devaient se rendre à l'invitation des magistrats, qui eussent été autorisés, sans aucun doute, en cas de refus de concours, à user à leur égard de leur droit de coercition et d'amende. Le Grand-Pontife ayant, lors des inaugurations sacerdotales, la présidence et les auspices, avait les mêmes droits que les magistrats. L'augure App. Claudius Pulcher, qui se piquait de connaître mieux que personne les règlements professionnels, apprit à ses dépens qu'il avait eu tort de méconnaître, dans un cas semblable, l'autorité du Grand-Pontife Q. Cæc. Métellus Pius. Le peuple, auquel il en appela, lui fit remise de l'amende infligée, mais lui enjoignit de se soumettre [3].

Métellus n'agissait là que comme magistrat, et il n'en faudrait pas conclure que le chef de la religion ait eu sur les augures une autorité disciplinaire, fondée sur une sorte de droit canonique. Cependant, ce même Métellus paraît avoir empiété sur la compétence spéciale des augures en décidant, s'il faut en croire Plutarque, que l'on ne pourrait « augurer »

1) Paul., p. 16, s. v. *Arcani*. Cf. Cic., *Divin.*, I, 41. — 2) Les conférences pouvaient s'ouvrir par un sacrifice; mais cet acte de piété ne saurait être l' « arcane » mystérieux dont parlent les grammairiens (*genus sacrificii*) *quod in arce fit ab auguribus, adeo remotum a notitia vulgari ut ne litteris quidem mandetur, sed per memoriam successorum celebretur* (Paul. p. 16. s. v. *Arcani*). Cet arcane doit être la cérémonie de l'inauguration de l'auguracle du Capitole, du temple où l'autorité prenait son caractère surnaturel (ci-dessus, p. 192). Les Romains ont sans doute fait de ce rite, comme du véritable nom de leur ville, un secret d'État. — 3) Fest., p. 343, s. v. *Saturno*. Il s'agit de l'inauguration d'un certain Ser. Sulpicius. La restitution du texte par Ursinus est fort incertaine, et l'identité des personnages, ainsi que la date du fait, difficile à établir.

passé le mois d'août[1]. Plutarque est loin d'être une autorité sûre : son moindre défaut est le manque absolu de précision, et partant, son incapacité notoire à reproduire avec quelque exactitude des dispositions juridiques. Nous savons que, si bien délimitée que fût d'ailleurs la compétence respective des deux collèges, il y avait au moins deux espèces de questions contentieuses qui pouvaient être pour eux une occasion de conflit. Les lieux *consacrés* et *inaugurés* étaient soumis à une double réglementation, et il en était de même des actes de la puissance publique qui, pour être inattaquables, devaient s'accomplir non seulement sous des auspices sûrs, encore mais aux *jours* déclarés opportuns par le calendrier pontifical. Les auspices pris pour les comices, par exemple, en un jour qui n'eût pas été « comitial », pouvaient être valables au point de vue du droit augural, ils étaient néanmoins viciés par une disposition du droit pontifical. Aussi vit-on le docte augure Messala s'informer auprès des pontifes « si les nundines étaient ou non jours fériés [2] ». C'est à l'occasion de quelque consultation analogue que le Grand-Pontife Métellus a dû rendre l'arrêt auquel Plutarque fait allusion.

On peut même essayer, en poussant un peu plus loin l'hypothèse, de préciser le sens de l'interdiction de Métellus, qui doit avoir porté sur une matière grave pour avoir laissé sa trace dans les auteurs compulsés par Plutarque. Le décret pontifical ne peut pas avoir eu pour but d'interdire aux magistrats la prise des auspices passé le mois d'août, c'est-à-dire

1) Ἐκώλυεν οἰωνίζεσθαι μετὰ τὸν Σεξτίλιον μῆνα, τὸν νῦν Αὔγουστον προσαγορευόμενον (PLUT., *Q. Rom.*, 38). L'expresssion οἰωνίζεσθαι traduit également bien *inaugurare* ou *auspicari*. Plutarque croit que Métellus a fait défense de « prendre les auspices ». Défense à qui ? ce ne pourrait être qu'aux magistrats, qui ont seuls la *spectio* (ci-dessus, p. 211), et en ce cas, l'allégation devient manifestement absurde. Plutarque savait mal le latin et compilait à la hâte. Je me permets de proposer une explication qui lui a probablement échappé, et qui me paraît d'accord avec ce que nous savons du rituel augural. — 2) MACROB., *Sat.*, I, 16, 28.

d'arrêter la vie politique à Rome. Le président du collège des Pontifes n'a point d'ordres à donner ou de défense à intimer aux magistrats ; et ce qu'il ne peut interdire aux magistrats, il ne peut l'interdire aux augures requis par eux. Il s'agit donc de quelque opération augurale prévue, renouvelée chaque année, qui pouvait et devait se faire avant le mois d'août et que l'on avait pris l'habitude de retarder abusivement jusque dans l'arrière-saison.

A la question ainsi posée, on a chance de trouver une réponse plausible. Les fonctions obligatoires des augures, en dehors de l'assistance prêtée éventuellement aux magistrats et des enquêtes sur les cas litigieux, se réduisent à l'*inauguration* des personnes et des choses; et la seule inauguration prévue pour chaque année est celle du sol romain, en dedans et même en dehors de la ville. Cette cérémonie s'accomplissait en divers actes, tels que l'*amburbium*, l'*augurium canarium* et même l'*augurium Salutis* [1]. On a déjà vu que les Pontifes intervenaient pour fixer la date de « l'augure du chien [2] », et l'*amburbium* était encore plus à leur discrétion. Quant à l' « augure du salut », il n'est annuel qu'en théorie. Ce n'est pas à ces solennités qu'a dû s'appliquer le décret de Métellus. Il reste une opération importante, que les augures avaient seuls mission d'accomplir, mais qui intéressait tout le monde; il s'agit de la rénovation du temple urbain et des lieux inaugurés dans la ville. Les augures ont pu négliger de remplir à temps ce devoir, et le Grand-Pontife, se prévalant de son droit de surveillance sur l'ensemble du culte national, leur rappeler que ces cérémonies devaient être, comme le voulait l'usage, des « augurations printanières [3] ». Métellus crut donc ne pas dépasser la limite de ses pouvoirs en fixant comme dernier délai le mois d'août.

1) Voy. ci-dessus, p. 193 sqq. — 2) Voy. ci-dessus, p. 194, 5. — 3) *Vernisera auguria*. Voy. ci-dessus, p. 192.

Le droit de réquisition exercé par les magistrats et l'autorité envahissante du chef de la religion limitent singulièrement sinon la compétence, au moins la liberté d'action des augures. Il ne faudrait pas croire non plus que le collège pût intervenir, de sa propre initiative, dans les affaires qui étaient de son ressort. Non seulement chaque augure n'avait pas individuellement le droit d'obliger les fonctionnaires à tenir compte de ses avis, mais le collège pris en corps n'avait jamais que voix consultative. Il ne pouvait faire que les enquêtes ordonnées par le Sénat, et ses décrets ne devenaient exécutoires que par sénatus-consulte. L'État n'eût point toléré de sacerdoce indépendant de lui ou qui aurait considéré comme une humiliation d'accepter sa tutelle.

De même, les membres des collèges ne jouissaient d'aucun privilège personnel qui leur constituât un droit supérieur au droit public : les immunités qui leur étaient concédées en vue de leur faciliter l'accomplissement de leurs devoirs spéciaux pouvaient toujours être suspendues ou retirées au nom de l'intérêt général. Les augures étaient, comme les prêtres en général, dispensés du service militaire — sauf le cas de « tumulte gaulois [1] », — des corvées civiques, comme par exemple des fonctions d'arbitre ou de juré [2], et même du tribut levé de temps à autre sur les citoyens : mais ces usages n'avaient point force de loi. En 196, les questeurs, trouvant le Trésor vide, réclamèrent aux pontifes et aux augures tout l'arriéré des contributions que ceux-ci avaient pris la douce habitude de ne point payer. Les uns et les autres protestèrent bien haut ; ils appelèrent même les tribuns à leur secours ; mais les tribuns jugèrent sans doute que leur intercession pouvait trouver un meilleur emploi, et les ré-

1) APPIAN., *B.. Civ.*, II, 150. PLUT., *Camill.*, 41. *Marcell.*, 3. Cf. *Lex Colon. Genetiv.*, cap. LXII sqq. et TH. MOMMSEN in *Ephem. Epigr.*, III, p. 100. — 2) DION., II, 21. CIC., *Acad. prior.*, II, 38. DIGEST., IV, 8, 32, § 4.

calcitrants furent obligés de s'exécuter[1]. Au temps des Gracques, Q. Ælius Tubero refusa d'admettre que les augures eussent dispense de siéger dans les tribunaux, et cela, malgré l'affirmation de son oncle Scipion Émilien[2]. Du reste, à part l'exemption d'impôts — qui fut de droit commun à partir de l'abolition effective du tribut en 167 — et la dispense fort appréciée qui exonérait du sacerdoce de Vesta les filles des prêtres[3], les privilèges sacerdotaux étaient de ceux que les intéressés eux-mêmes ne tenaient guère à maintenir, de peur de les convertir en obligations gênantes. La dispense du service militaire aurait pu entraîner l'incapacité de commander les armées, et le Grand-Pontife avait déjà assez de peine à retenir à Rome les flamines et le *Rex sacrorum*, dont la présence était nécessaire en tout temps à l'exercice régulier du culte.

En somme, rien ne distinguait, dans la vie ordinaire, les membres des corporations sacerdotales des simples citoyens. Dans l'exercice de leurs fonctions, et en général dans les cérémonies publiques, ils avaient leurs insignes particuliers. Les augures portaient la prætexte[4] et leur attribut caractéristique, le *lituus*[5]. Sous ces honneurs compatibles avec toutes les dignités civiles et derrière ces symboles inoffensifs, il n'y avait point de visées spéciales, point de mission

1) Liv., XXXIII, 42. — 2) Cic., *Brutus*, 31. — 3) *Negant capi fas esse cujus pater aut augur aut XVvirum S. F. aut Septemvirum Epulonum aut Salius est* (Gell., I, 12, 6). La dispense étant moins nécessaire aux Pontifes, car c'était leur président qui « prenait » à son gré les Vestales, et il dépendait de lui de ne pas prendre les filles de ses collègues. — 4) La prætexte était le vêtement porté par tous les dignitaires de l'ordre sacerdotal. Celle des augures, que Virgile et Servius appellent aussi *trabea*, paraît avoir eu deux bandes de nuance distincte, l'une de pourpre proprement dite, l'autre d'écarlate (*cocco et purpura*). Cf. Serv., *Æn.*, VII, 188, 190, 612. On trouve l'*urceus* sur les médailles comme attribut des augures (Cohen., *Méd. consul.*, tab. xii, 13. 14, 15. xv, 17, 23, 26. xix, 1. xx, 17, 18, 20. xxi, 33. xxxiv, 8. xxxvii, 11) — 5) Une monnaie de la maison Cornuficia (Cohen., *Méd. consul.*, pl. XV, 3) représente un augure vêtu de la prætexte et tenant en main le *lituus*.

d'ordre surnaturel, point de domination revendiquée sur les consciences, rien enfin qui pût s'opposer, comme un élément hétérogène, à la souveraineté de l'État.

La cité romaine pouvait sans inconvénient transplanter dans ses colonies des institutions dont elle tirait si bon parti.

C. — LES AUGURES MUNICIPAUX.

Toutes les villes qui s'étaient organisées sur le modèle de la capitale avaient leurs temples, leurs auspices et leur collège d'augures publics. Ces collèges municipaux ne nous sont guère connus que par des noms épars dans les inscriptions. Cependant, nous sommes un peu mieux renseignés sur les règlements élaborés dans la métropole pour les colonies.

Rome ne donnait à ses établissements coloniaux que les deux corps de théologiens considérés comme indispensables au maintien du culte officiel, les Pontifes et les Augures. Ces fonctionnaires étaient nommés par la commission chargée d'établir la colonie et se recrutaient ensuite par les voies et moyens en usage à Rome. Ils n'étaient soumis d'aucune façon à l'autorité de leurs homonymes de la capitale.

Les collèges d'augures paraissent avoir été composés, en règle générale, de trois membres [1], comme dans la Rome primitive : seulement, les commissaires pouvaient se permettre de les constituer d'abord sur une base plus large, sauf à laisser ensuite les vacances par décès ramener l'effectif au chiffre normal. C'est ainsi que les décemvirs auxquels la loi agraire de Rullus voulait confier le soin de coloniser Capoue doivent nommer par exception dix augures [2]. Le hasard heureux qui nous a conservé la *loi* ou constitution rédigée

1) Cf. l'album de *Thamugada* en Afrique (*Ephem. Epigr.*, III, p. 78). Le document est, il est vrai, des basses époques (360 p. Chr.). — 2) Cic., *Leg. agrar.*, II, 35.

l'année de la mort de César (44) pour la colonie *Julia Genetiva* (*Urso*) en Bétique [1] nous permet de nous faire une idée exacte des statuts d'un collège d'augures provinciaux.

Voici le titre de la constitution relatif aux pontifes et augures, qui se trouvent associés dans les méandres de la phraséologie juridique.

« Que ceux des habitants de la colonie Génétiva que Caïus « César ou celui qui conduira les colons par son ordre aura « faits pontifes et augures soient les pontifes et les augures « de la colonie Génétiva Julia, et que lesdits pontifes et « augures soient dans le collège des pontifes et augures en « cette colonie, aux meilleures conditions et avec le droit le « plus étendu que puissent avoir présentement et à l'avenir « les pontifes et augures, dans quelque colonie que ce soit. « Que lesdits pontifes et augures, autant qu'il y en aura dans « chacun de leurs collèges respectifs, eux et leurs enfants, « soient exempts par privilège sacro-saint des charges pu- « bliques, dans la mesure où l'est le pontife romain, et que « toutes les campagnes militaires leur soient comptées « comme faites. Au sujet des auspices et de tout ce qui tou- « che à ces choses, que les augures aient la juridiction et « soient juges. Que lesdits pontifes et augures aient le droit « et pouvoir de porter des toges prætextes aux jeux publics, « lorsque les magistrats en donneront et lorsque les dits « pontifes et augures célèbreront le culte public de la colonie « Génétiva Julia ; et que les mêmes pontifes et augures « aient le droit et pouvoir de regarder les jeux et les gladia- « teurs en siégeant parmi les décurions ».

« Tout pontife et tout augure de la colonie Génétiva Julia « qui, après la promulgation de cette loi, sera élu et coopté « suivant cette loi dans le collège des pontifes et augures en

1) C'est ce qu'on appelle communément les bronzes d'Osuna. Le texte complet se trouve dans l'*Ephemeris Epigraphica*, III [1877], p. 91-96.

« remplacement d'un membre défunt ou condamné, que ce « pontife et augure soit pontife et augure en son collège dans « la colonie Julienne, aux meilleures conditions accordées « présentement et à l'avenir aux pontifes et augures, dans « quelque colonie que ce soit. Que personne ne prenne, élise, « coopte quelqu'un dans le collège des pontifes, si ce n'est « lorsqu'il y aura moins de trois pontifes, de ceux qui sont « de la colonie Génétiva. Que personne n'élise et coopte « quelqu'un dans le collège des augures, si ce n'est lorsqu'il « y aura moins de trois augures, de ceux qui sont de la co- « lonie Génétiva ».

« Que les décemvirs ou le préfet tiennent et remettent les « comices pour les pontifes et augures qu'il faudra élire en « vertu de la présente loi, de la même manière que l'on devra « agir en vertu de la présente loi pour élire, investir, « substituer un duumvir[1] ».

Ces statuts nous éclairent par contre-coup sur la situation des augures romains au temps de César. Les seules dérogations aux usages romains que l'on puisse constater portent sur l'élection des dignitaires, qui se fait dans les comices ordinaires, et sur l'incapacité résultant d'une condamnation judiciaire, les augures n'étant pas protégés, comme à Rome, par l'inamovibilité.

Les Augures prennent rang, dans les municipes, immédiatement après les Pontifes : mais les uns et les autres sont inférieurs en dignité aux prêtres proprement dits, aux *flamines*[2].

1) *Lex Colon. Genetiv.*, cap. LXVI-LXVIII (*Ephem.*, *Epigr.*, III, p. 92-93). — 2) Voy. sur cette question, O. Hirschfeld, *I saccrdozj dei municipj romani nell' Africa* (Annali dell' Instit. XXXVIII [1866], p. 28-77).

CHAPITRE DEUXIÈME

LES INTERPRÈTES DES LIVRES SIBYLLINS

§ I. FONDATION ET ATTRIBUTIONS DU COLLÈGE.

Le collège des Augures représente seul à Rome la divination nationale au service de l'État. On a pu voir, par l'exem-

ple des haruspices, toujours consultés mais toujours tenus à distance et traités en étranger, combien la cité romaine hésitait à surcharger de rouages nouveaux le mécanisme qui suffisait, en temps ordinaire, à transmettre entre le monde surnaturel et les dépositaires de l'autorité les demandes et les réponses, celles-ci aussi monotones, aussi prévues, aussi vides de pensée que celles-là. Mais, si les Romains ont gardé jusqu'au bout vis-à-vis de l'Étrurie leur réserve défiante, ils s'en sont départis vis-à-vis de la Grèce, qu'ils redoutaient moins et dont ils reconnaissaient volontiers la supériorité intellectuelle.

De leur côté, les Hellènes, qui méprisaient de si bonne foi les Barbares, avaient comme une vague conscience de leur parenté avec les peuples latins. Avant même qu'ils eussent pu soupçonner le merveilleux avenir réservé à la ville assise sur le Tibre, ils se plaisaient à effacer peu à peu entre eux et les Romains la ligne de démarcation qu'ils maintenaient ailleurs avec un patriotisme si jaloux. Les Grecs de Campanie avaient, du reste, un intérêt de premier ordre à se rapprocher de leurs voisins du nord. Il y eut un moment où les Étrusques, pirates doublés de marchands, menaçaient d'asservir ou de ruiner les colonies grecques implantées sur le rivage de leur mer, de la « mer Tyrrhénienne ». Les habitants de Cumes, en particulier, se sentirent tout à coup pour les Romains une véritable tendresse. Ils leur montrèrent le chemin de Delphes, où l'on ne manquerait pas de promettre les faveurs divines à qui soutiendrait la cause des Hellènes, et, flatterie délicate s'il en fut, ils découvrirent que leur sibylle s'était occupée des Romains. Nous ne savons ce que put dire l'Apollon de Delphes aux envoyés des Tarquins[1], mais on peut être assuré qu'il fit de son mieux pour s'assurer leur clientèle. Peut-être quelque jeu de mots habilement

1) Liv., I. 56. Cf. vol. III, p. 120, 1.

glissé dans un oracle fit-il entrevoir aux Romains, si superstitieux à l'endroit des *omina*, l'avantage qu'il y avait pour eux à reconnaître dans le nom même de leur ville un mot de la langue grecque,le nom de la force (ῥώμη). C'est vers le même temps que l'histoire légendaire place l'introduction à Rome des livres où la Sibylle avait caché le mystère des destinées réservées aux fils de Romulus.

« On dit, écrit Denys d'Halicarnasse, que, sous le règne de Tarquin (le Superbe), il échut à la cité des Romains une bonne fortune tout à fait merveilleuse, que lui avait procurée la bienveillance de quelque dieu ou de quelque génie: chance heureuse qui n'eut pas seulement un effet momentané, mais la sauva souvent des plus grands maux dans tout le cours de son existence. Une femme, qui n'était pas du pays, vint trouver le tyran, dans l'intention de lui vendre neuf livres remplis d'oracles sibyllins. Tarquin ne jugeant pas à propos d'acheter les livres au prix qu'elle en demandait, elle s'en alla et en brûla trois. Peu de temps après, elle rapporta les autres et en exigea le même prix. Comme on la tenait pour folle et qu'on se moquait de ce qu'elle demandait pour un moindre nombre le prix qu'elle n'avait pu obtenir pour la collection complète, elle s'en alla de nouveau, brûla la moitié des volumes restants et revint offrir les trois derniers au même prix. Tarquin, surpris de la persistance de cette femme, manda les augures, et, leur ayant exposé le cas, leur demanda ce qu'il fallait faire. Ceux-ci, ayant appris par certains signes que l'on avait repoussé un bien envoyé par les dieux, et ayant déclaré que c'était un grand malheur que le roi n'eût pas acheté tous les livres, ordonnèrent de compter à la femme tout l'argent qu'elle demandait et de prendre ce qui restait des oracles. Or donc, la femme, ayant donné les livres et recommandé qu'on les gardât avec soin, disparut d'entre les hommes. Tarquin choisit alors deux citoyens considéra-

bles, leur adjoignit deux esclaves publics, et leur confia la garde des livres[1]. »

Nous avons là, sauf variantes, la tradition accréditée à Rome et la somme d'explications qui suffisait à la curiosité fort discrète des Romains. Les livres d'origine surnaturelle ont toujours dans leur histoire un chapitre mystérieux, et la foi se défend ingénieusement contre la raison sur ce point, en faisant observer que le surnaturel et le mystère se présupposent réciproquement. La femme qui vient trouver Tarquin devait être, selon toute probabilité, la sibylle en personne. Quant aux livres, ils avaient été, dit-on, écrits d'abord sur des feuilles de palmier[2], un arbre qu'on ne trouve guère en Campanie : mais on n'en connaissait que des copies sur toiles de lin, confondues par les auteurs avec les autres *libri lintei*[3]. Ils étaient rédigés en langue grecque[4] et en vers hexamètres[5].

Cet oracle perpétuel fut installé dans le temple de Jupiter Capitolin[6], où les *duumviri* institués par Tarquin avaient seuls le droit de le consulter[7]. Avec le temps, le recueil se grossit de prophéties diverses que le Sénat retirait de la circulation pour les soustraire à l'exégèse privée. C'est ainsi que les sentences fatidiques de la nymphe ou pseudo-sibylle étrusque Begoë[8], les *carmina Marciana*, pastiches latins des

1) DION., IV, 62. Le même récit avec variantes, dans APPIAN., *fragm.* (ap. BEKKER, *Anecd.* I, p. 180). GELL., I, 19. SERV., *Æn.* VI, 71. Varron mettait Tarquin l'ancien à la place de T. le Superbe (LACTANT. *Instit. Divin.* I, 6, 10. SUIDAS., s. v. Ἡροφίλα. Σίβυλλα. LYD., *Mens.* IV, 34. ISID., *Origg.* VIII, 8, 5). On parle aussi de trois livres seulement, dont deux auraient été brûlés (SUIDAS., *ibid.* LYD., *Ibid.*. PLIN. XIII, § 88). Les chroniqueurs accommodants disent τρία ἢ ἐννέα (ZONAR., VII, 11. TZETZ., ad Lycophr. 1278). — 2) SERV., *Æn.* III, 444. — 3) CLAUDIAN., *Bell. Getic.* 232. SYMMACH., *Epist.* IV, 34. — 4) On verra plus loin que, détruits par un incendie, ils furent remplacés par des textes recueillis en Grèce. — 5) TIBULL., II, 5, 16. — 6) DION., IV, 62. — 7) CIC., *Divin.* I, 2. II, 54. LACTANT., *Inst. Divin.*, I, 6. 13-15. SUIDAS., s. v. Σίβυλλα. SCHOL. PLAT., p. 315. Bekker. — 8) SERV., *Æn.* VI, 72. Cf. ci-dessus, p. 7-8.

vers sibyllins [1], et enfin les prophéties d'Albunéa, la nymphe sibylle de Tibur [2], toutes contrefaçons des rapsodies soi-disant dictées par les voix sibyllines, prirent place dans l'arche de pierre où dormait, loin de toute curiosité profane, le secret des destins de Rome.

Il est difficile de préciser les motifs qui engagèrent l'État romain à se charger d'un souci aussi embarrassant que la garde d'un oracle dont on redoutait les indiscrétions. Rome se trouvait maintenant dans la situation de la plupart des villes grecques, qui tenaient sous clef dans leur acropole des collections d'oracles et autres documents secrets [3], ou des villes étrusques qui avaient leurs *libri fatales* [4] ; mais ce produit exotique était en quelque sorte le cheval de bois de la nouvelle Troie. Il en pouvait sortir des révélations intempestives, comme celle qui perdit Véïes [5] : il en sortit, à coup sûr, quantité de rites coûteux et de cultes grecs qui réclamèrent le droit de cité et s'imposèrent à la religion nationale.

La foi des Romains aux livres sibyllins fut réelle, car elle explique seule la violence qu'ils se firent à eux-mêmes ; mais elle resta en tout temps contrainte et défiante. Le régime du collège d'interprètes créé par Tarquin porte la trace assez manifeste de cette disposition d'esprit. D'abord, le nom que portent les interprètes officiels de l'oracle indique que l'on a voulu constituer à l'origine plutôt une commission indéfiniment renouvelable qu'un collège proprement dit. A Rome, les dignités régulièrement inscrites parmi les offices publics ont toujours un titre qui leur est propre : les membres des commissions, au contraire, ne sont désignés que par une expression banale indiquant leur nombre, suivie d'une défi-

1) Voy. ci-dessus, p. 8. 128-129. — 2) Voy. vol. II, p. 190. — 3) Voy. vol. II, p. 217, 3.—4) Voy. ci-dessus, p. 10, 1. Les livres sibyllins sont parfois appelés les *libri fatales* de Rome (Liv., XXII, 9. Vopisc., *Aurelian.* 28). — 5) Voy. ci-dessus, p. 10, 1.

nition de leur compétence. Ici la définition est aussi vague que possible, peut-être parce que la compétence des nouveaux fonctionnaires était, en effet, peu susceptible de limites précises. On les appela *duumviri sacris faciundis*[1]. En outre, détail singulier et dont on ne retrouverait l'équivalent dans aucun autre collège, les subalternes mis à la disposition des duumvirs pour les aider à déchiffrer le texte sacré, c'est-à-dire des esclaves grecs, sont autant leurs surveillants que leurs auxiliaires, et « il ne convient pas que les duumvirs consultent les livres sans eux[2]. » Cette défiance n'était pas, à ce qu'il paraît, tout à fait gratuite. On raconte que, du temps même des Tarquins, un des duumvirs, M. Atilius, pour avoir laissé prendre copie des livres sacrés au Sabin Pétronius, fut puni du supplice des parricides, autrement dit, cousu dans un sac et jeté à la mer[3]. Qu'elle appartienne à l'histoire ou à la légende, l'anecdote est significative.

Sous le régime républicain, la commission duumvirale se transforma naturellement en association permanente, capable de se perpétuer par elle-même, attendu qu'aucune magistrature n'hérita des rois le droit de nommer aux fonctions sacerdotales et que le Grand-Pontife, chef de la religion nationale, n'avait pas qualité pour surveiller les cultes de rite grec. Cependant, une association de deux membres ne constitue point, à vrai dire, un collège et ne peut pas exercer dans des conditions normales le droit de cooptation, puisque toute vacance par décès oblige le survivant à se choisir seul un nouveau collègue. La perpétuité de l'institution était même assez mal garantie par ce système, bien que les duumvirs fussent exempts du service militaire[4].

1) Ce titre, qu'il faut paraphraser, pour le rendre intelligible, signifie : (*curateurs*) *au nombre de deux, chargés de vaquer aux cérémonies* (*du rite grec*). On n'eut, pour le tenir au courant des modifications subies par le collège, qu'à élever le chiffre initial et à dire : *Decemviri*, puis *Quindecemviri S. F.* — 2) Dion., IV, 62. — 3) Dion., *ibid.* Val. Max., I, 1, 13. Zonar., VII, 11. — 4) Dion., *ibid.*

Le collège proprement dit ne date que de l'an 367. La réorganisation du corps des interprètes, désormais composé de cinq patriciens et de cinq plébéiens, fut une des mesures par lesquelles les auteurs des lois Liciniennes préludèrent à la conquête définitive de l'égalité entre les deux ordres[1]. Il est probable que les deux places se trouvaient toutes deux vacantes, et que cet accident avait fait sentir la nécessité de donner à l'institution une base plus large. Les nouveaux *Decemviri S. F.* furent élus par les comices et investis du droit de se recruter eux-mêmes par la suite. Cependant, comme on était en pleine lutte de castes, les deux éléments se juxtaposèrent dans l'association sans se fondre. Chacune des deux moitiés du collège eut son président annuel ou *magister*, et, bien que la lutte ait cessé l'année suivante, le règlement garda ce trait caractéristique des passions du moment[2].

A partir de 367, le collège prend une importance de plus en plus considérable. Il est comme porté par le courant d'idées grecques qui envahit Rome, et il accélère lui-même l'évolution dont il profite, en introduisant coup sur coup dans la cité romaine des cultes grecs rajeunis par cette transplantation sur un sol nouveau. Comme il conserve l'administration et règle la liturgie de ces cultes, il se crée accessoirement une compétence analogue à celle des Pontifes et qui dépasse même les limites du sol romain. Il se mêle aussi plus intimement qu'autrefois, par l'exercice de sa divination spéciale, à la vie publique : à mesure que le goût vient des pompes du rite grec, on craint moins qu'autre-

1) Liv., VI, 37. Les élections ont lieu en 367, et, comme on pourvoit du même coup aux dix sièges (*creati quinque patrum, quinque plebis*. Liv. VI, 42), il est probable qu'il n'y avait plus de *duumviri*. — 2) Cf. Th. Mommsen, *Res Gestæ Divi Augusti*, p. 64. *Fasti Capitolin.* (in C. I. L., p. 442). Au temps où le collège atteignit l'effectif de *quinze* membres, il y eut jusqu'à *cinq* présidents à la fois (*Fasti Capitol.* ibid. Cf. Tac., *Ann.* VI, 12).

fois les longues et coûteuses cérémonies qu'ordonne infailliblement la sibylle chaque fois que l'on consulte ses oracles[1]. Les *Decemviri S. F.* prennent rang immédiatement après les Pontifes et les Augures[2], sans être, en fait, inférieurs aux uns ou aux autres : le trépied qui leur servait d'emblème[3] et la couronne de laurier qu'ils portaient dans les grandes occasions étaient même des insignes moins démodés que le *simpulum* et la *secespita* des pontifes ou le *lituus* des augures. Prêtres, administrateurs et prophètes à la fois, ils réunissaient dans leurs mains des attributions que se partageaient les deux collèges créés par Numa.

Nous nous occuperons aussi peu que possible des fonctions sacerdotales et administratives du collège décemviral : ce qu'il nous importe d'étudier, c'est son rôle prophétique et la façon dont il use de l'instrument de révélation confié à sa garde.

On s'attend bien, dans un État qui règle avec autant de prudence le jeu de la divination officielle, à ne pas rencontrer la révélation sibylline prodiguée à tout propos. Elle était tenue en réserve pour une seule espèce de cas, pour la procuration des prodiges[4], — et non pas des prodiges ordi-

1) On trouve même dans les procurations décemvirales (?) des sacrifices humains, fantaisie honteuse pour un rite hellénique. Tel l'horrible sacrifice des couples gaulois et grec enfouis vivants sur le *Forum Boarium* (*ex libris fatalibus*. Liv. XXII, 57) en 216. — 2) Varron traitait de ces collèges dans l'ordre indiqué ici (Augustin., *Civ. Dei*, VI, 3). Cicéron (*Legg.*, II, 8, 20) nomme les *XVviri* après les Pontifes, mais il ne traite point des préséances, et on sait qu'il serait plutôt tenté de mettre les Augures au-dessus des Pontifes. Tacite les énumère dans l'ordre officiel : *Pontifices, augures, XVviri* (*Ann.* III, 64). Ces trois collèges (avec celui des *Epulons*, créé en 196) forment les *summa collegia* (Suet., *Octav.* 100), *amplissima collegia* (Monum. Ancyr., Tab. II, lig. 16), par opposition aux autres collèges et sodalités. — 3) Le trépied et le dauphin apparaissent sur les monnaies signées des membres du collège, à une époque où les Xvirs sont considérés comme des prêtres d'Apollon (ἱεροσύνη 'Απόλλωνος. Plut., *Cato*, 4. — *antistites eosdem Apollinaris sacri*. Liv., X, 8. — Φοίβου στεφανηφόρος ἱερεύς. C. I. Græc., 6012 c). — 4) Varr., *Re rust*. I, 1.

naires, de ceux dont la tradition connaissait des exemples et qui pouvaient être procurés par les Pontifes, ou des incidents plus bizarres qu'effrayants dont on demandait l'explication aux haruspices, — mais des fléaux et calamités qui, soit par leur gravité, soit par leur persistance, frappaient les imaginations et inquiétaient les consciences[1]. Le Sénat se réservait de décider s'il y avait lieu de recourir aux livres sibyllins (*adire-inspicere libros*[2]), et il gardait encore le droit de faire de la réponse donnée par les interprètes compétents l'usage qu'il lui plairait, cette réponse ne pouvant être ni publiée ni transformée en mesures effectives sans son aveu. Il était interdit aux Décemvirs non seulement de consulter les livres sans l'ordre exprès du Sénat, mais même de les lire pour leur propre édification.

La discrétion observée par les Décemvirs est cause que, en ce qui concerne la méthode employée pour consulter l'oracle sibyllin, nous en sommes réduits aux conjectures. Le plus simple est d'admettre un procédé identique à l'usage si répandu des *sorts* tirés d'un livre quelconque, et qui consiste à ouvrir au hasard le livre en prenant pour une réponse divine le passage ainsi amené sous les yeux du consultant[3]. Ce genre de divination était fort commun en Italie, et il est probable que les auteurs qui parlent de « sorts sibyllins[4] » prennent le mot dans son acception propre. Comme nous ne possédons pas un seul vers authentique des livres sibyllins de Rome, et que le libellé des consultations décemvirales enregistrées çà et là par les historiens ne donne que les conclusions adoptées

1) Dion., IV, 62. Liv., XXII, 9. — 2) Dion., *ibid.* Cic., *Divin.*, II, 54. La compétence des Décemvirs n'est ni déterminée ni limitée d'aucune façon. Le Sénat se sert à son gré des trois modes d'information usitées : dans certaines occasions, on le voit employer à la fois les Pontifes, les haruspices et les Xvirs, et répartir les procurations en trois catégories distinctes. — 3) Voy. vol. I, p. 195-196, et ci-dessus, p. 145 sqq. 149. — 4) Tibull., II, 5, 69. Lactant., *Inst. Div.* I, 6, 12.

par le collège, il est impossible de confirmer l'hypothèse susdite[1] par une preuve de fait.

Les consultations décemvirales n'ont point pour objet, comme les enquêtes et les conjectures des haruspices, d'interpréter les prodiges avant de les « procurer. » La révélation sibylline n'a été introduite dans la divination officielle que chargée de toutes les entraves qui réduisaient celle-ci à une série de formalités prévues. Elle devait simplement, le cas prodigieux une fois posé, indiquer les moyens à prendre pour en détourner les conséquences funestes.

1) C'est l'hypothèse à laquelle s'arrête Niebuhr (*Rœm. Gesch.* I, p. 561). Elle serait bien voisine de la certitude sans l'interférence de deux textes, l'un de Cicéron, l'autre de Denys, qui parlent d'*acrostiches* sibyllins. Cicéron dit que les vers sibyllins sont plutôt une œuvre de patience que le fruit d'une inspiration échevelée, car on y rencontre ce raffinement *quæ* ἀκροστιχίς *dicitur, cum deinceps ex primis cujusque versus litteris aliquid connectitur. — Atque in Sibyllinis ex primo versu cujusque sententiæ primis litteris illius sententiæ carmen omne prætexitur* (Cic., *Divin.*, II, 54). Denys rapporte que, dans la collection d'oracles compilée après la destruction de l'ancienne, il y a des morceaux apocryphes, mais que ceux-ci ἐλέγχονται ταῖς καλουμέναις ἀκροστιχίσι (Dion., IV, 62). Ces deux textes sont assez clairs; l'un dit que les oracles sibyllins sont acrostiches, et l'autre, que le système des acrostiches permet de reconnaître les vers interpolés, ce qui est, en effet, le bénéfice le plus clair que l'on puisse tirer de ce jeu de patience. Mais on a trouvé que l'affirmation de Cicéron, prise en un sens général, était invraisemblable, et on a fait dire à Denys que « les morceaux interpolés se reconnaissent à ce qu'ils sont acrostiches ». Ce contre-sens ne fait que déplacer l'invraisemblance, car il est étonnant qu'on ait admis dans la collection des pièces si nettement marquées d'un caractère étranger aux compositions sibyllines. Étant donné que les oracles étaient acrostiches, on arrive, avec un peu d'imagination, à penser que l'acrostiche servait aux consultations. Klausen, qui n'est jamais à court d'hypothèses, en propose ici deux: 1° Le collège étant invité à lire les livres sibyllins, à propos d'une peste, par exemple, on prenait pour thème le mot *pestis*, ou mieux λοιμός, et on colligeait, à partir de l'endroit où on avait ouvert le livre, les vers dont les initiales rapprochées formaient le mot λοιμός. Ces six vers composaient la réponse de l'oracle. 2° On tirait au hasard un vers sibyllin, et ce vers devenait le thème, comme tout à l'heure λοιμός, soit qu'on en utilisât toutes les lettres ou qu'on se contentât de prélever sur chaque mot la lettre initiale. Il est inutile de discuter ces suppositions ou d'inventer d'autres combinaisons, puisqu'il n'y a pas d'éléments de discussion. Ajoutons, comme détail attesté, que les Xvirs ne touchaient les livres que *velatis manibus* (Vopisc., *Aurel.* 20):

Aussi l'oracle sibyllin a-t-il fait de cette liberté si restreinte un usage fort peu varié. Son histoire ne se compose guère que d'une répétition des mêmes actes : questions monotones suivies de réponses à peu près uniformes[1]. Les cérémonies expiatoires ordonnées par le collège décemviral sont toujours de rite grec : elles consistent, pour les cas ordinaires, en processions et en jeux : dans les conjonctures exceptionnelles, la sibylle allait jusqu'à réclamer l'introduction de cultes nouveaux, qui devaient être pourvus de tout le matériel et le personnel nécessaire à leur fonctionnement.

§ II. Innovations liturgiques du collège.

Il n'est pas inutile de jeter un coup d'œil rapide[2] sur cette importation de rites religieux qui hâte les progrès de l'hellénisme à Rome. Il y a là des faits qui appartiennent à l'histoire du collège décemviral, et qui ne sont point par conséquent étrangers à l'histoire de la divination.

Comme la sibylle, suivant les idées courantes, reçoit son inspiration d'Apollon, dont elle est tantôt la sœur, tantôt la femme et tantôt la fille[3], on peut dire que le culte d'Apollon, ignoré des *Indigitamenta* de Numa[4], est entré à Rome avec les livres sibyllins eux-mêmes. Soixante ans après l'expulsion des rois, Apollon a déjà dans les prés Flaminiens, en dehors de l'enceinte sacrée du *pomerium*, un terrain consacré ou *fanum*[5] : en 433, on y voue un temple « pour la santé du peuple, » temple qui est bâti et dédié deux ans plus tard[6]. C'est de là que partaient les processions expiatoires si fréquemment ordonnées par les Décemvirs[7].

1) Le moindre *Index* de Tite-Live en indiquera un grand nombre d'exemples. — 2) Pour plus amples informations, voy. Marquardt, *Staatsverwaltung*, III, p. 343-364, et Preller, *Rœm. Mythologie*. — 3) Voy. vol. II, p. 153 sqq. — 4) Arnob., II, 73. — 5) Liv., III, 63. — 6) Liv., IV, 25. 29. — 7) Liv., XXVII, 37.

Apollon ne trouvait point à Rome de rival indigène avec qui on pût le confondre, et, bien que son culte eût pénétré jusque dans le foyer de la cité, dont il était le « médecin [1], » il garda pour cette raison sa physionomie étrangère. La plupart des dieux grecs que les livres sibyllins appelèrent l'un après l'autre à Rome ne firent au contraire que revivifier des types indigènes, dépourvus de personnalité bien accusée. C'est ainsi que l'antique *Jana* ou *Diana*, patronne de la fédération latine, prit les allures de l'Artémis grecque : on s'habitua à voir en elle l'intrépide et virginale chasseresse à l'arc d'argent, et il ne resta plus des goûts rustiques de l'épouse de Janus d'autre vestige que le sacrifice des vaches immolées à la Diane de l'Aventin [2]. De même, Déméter et Perséphone se glissèrent dans les entités vagues que l'on continua à appeler *Cérès* et *Proserpine*, mais qui, au lieu d'être des symboles muets de la terre qui « crée » et de la végétation naissante qui « rampe vers la lumière, » se trouvaient maintenant impliquées dans les aventures mystérieuses des divinités grecques. Les livres sibyllins demandèrent en 496 pour Cérès un temple dont la dédicace se fit en 493 [3]. On y reconstitua la triade grecque Déméter - Dionysos - Koré avec les noms latins *Cérès - Liber - Libera*, et bientôt les dames romaines partagèrent la désolation de Cérès à la recherche de Proserpine. En même temps, les injonctions de la sibylle faisaient édifier le temple où allait habiter, sous le nom de *Mercure*, l'Hermès hellénique [4]. On invoquait, dans les procurations décemvirales des dieux jusque-là obscurs, *Dis Pater*, *Neptune*, *Hercule*, dont l'élévation soudaine s'explique quand on songe aux Olympiens, Hadès, Poseidon, Héraklès, qui leur prêtent désormais leur figure et leur gloire. Asklépios

— 1) Les Vestales invoquaient *Apollo Medice*, *Pæan*, cf. Vol. III, p. 296. — 2) Plut., *Quæst. Rom.* 4. — 3) Dion., VI, 17, 94. Tac., *Annal.*, II, 49. — 4) Temple dédié en 495 (Liv., II, 21, 27).

(Esculape) venait d'Épidaure pour prendre possession de l'île du Tibre[1], et Aphrodite recevait les hommages des descendants d'Énée sous les noms de *Venus Erycina* (217) et de *Verticordia* (140).

La sibylle infligea même aux Romains, sans doute pour leur donner un nouveau trait de ressemblance avec les Athéniens, une des superstitions les plus antipathiques au génie national, le culte orgiastique de la Grande-Mère phrygienne. Il fallut qu'en 204 une ambassade romaine allât solennellement chercher à Pessinonte le bétyle ou pierre sacrée qui symbolisait la déesse, et que l'élite des matrones romaines allât recevoir à Ostie, pour la transporter processionnellement sur le Palatin, cette idole informe[2]. La Grande-Mère eut bientôt un temple, des jeux à elle, et les plus austères partisans des vieilles mœurs durent tolérer la colonie des *Galles* de tout sexe qui, avec leurs mitres, leurs bijoux, leurs tambourins, leurs danses et leur lubricité mystique, rappelaient trop bien le vivant souvenir d'Attis. Le salut de Rome était à ce prix : Attis et la Grande-Mère étaient seuls capables, d'après la Sibylle, de rendre Hannibal inoffensif.

Les satisfactions offertes, en cas de prodiges menaçants, à tous ces dieux nouveaux ou renouvelés peuvent se ramener à trois espèces de cérémonies principales, les *supplications*, les *banquets* ou *lectisternia*, et les *jeux*.

La *supplication* était une cérémonie ou plutôt un ensemble de cérémonies dont la vieille religion romaine n'ignorait pas l'efficacité. Les Pontifes en usaient couramment pour procurer les prodiges, et le Sénat pour remercier les dieux après une victoire. Mais les supplications selon le rite grec prirent un éclat inaccoutumé. Tandis que les sanctuaires romains ne

1) Voy. vol. III, p. 296-299. C'est aussi la religion grecque qui donne un lustre nouveau aux cultes de *Salus*(*Hygieia*), *Juventas*(*Hébé*), *Flora* (*Déméter Chloé*) etc. — 2) Liv., XXIX, 14.

s'ouvraient qu'aux prêtres, aux magistrats ou à certaines catégories de citoyens, tout le monde, y compris les affranchis et les esclaves, était invité à aller prier les dieux dans leurs demeures, à leur offrir des sacrifices ou des parfums, et à contribuer aux quêtes faites en leur honneur. Les banquets servis aux dieux couchés sur des lits, dans leurs temples ou sur les places publiques (*lectisternia*), étaient bien un spectacle exotique, dont les contemporains de Numa eussent été peu édifiés. Jadis, on se contentait d'offrir aux Lares quelques bribes du repas de famille, et l'on croyait les dieux suffisamment rassasiés avec la fumée des sacrifices. L'anthropomorphisme grec exigea davantage ; il lui semblait que les dieux, las d'hommages de toutes sortes, trouveraient une saveur nouvelle aux jouissances d'un festin où ils figureraient non plus comme des invités solitaires, mais comme des convives groupés en une réunion joyeuse.

Le premier *lectisternium* fut servi en 399, et l'on y vit paraître, couchés deux à deux sur trois lits (*lecti-pulvinaria*), Apollon et Lêto, Héraklès et Artémis, Hermès et Poseidon [1]. Le second suivit de près, car on rencontre déjà le troisième en 364 [2]; le quatrième eut lieu, toujours à l'occasion d'une pestilence, en 349 [3], et le cinquième en 326 [4]. A partir de ce moment, le nombre des convives divins s'accroît : on sert des repas particuliers ou on ouvre les grands banquets à des divinités derrière lesquelles on aperçoit les Olympiens absents, comme la *Juno Regina* de l'Aventin [5] et les dieux du Capitole [6], jusqu'à ce qu'enfin le cénacle des douze grands dieux de l'Olympe se trouve au complet, réparti par couples sur les six lits du *lectisternium* de l'an 217, banquet servi entre la bataille de Trasimène et celle de Cannes [7]. On se figure mal

1) Liv., V, 13. Dion., XII, 9. — 2) Liv., VII, 2. — 3) Liv., VII, 27. — 4) Liv., VIII, 25. — 5) Liv. XXII, 1. — 6) Macrob., *Sat.* I, 6, 13. — 7) Liv., XXII, 10.

cet étrange spectacle de mannequins à tête de cire ou de bois peint, qui, descendus de leurs chars et accoudés sur les coussins du *pulvinar*, semblaient regarder avec un appétit silencieux les mets posés devant eux. Il leur arriva une fois en 179 de détourner la tête, et ce ne fut pas un des moindres prodiges de cette malencontreuse année[1].

Supplications et festins restèrent en tout temps des cérémonies accidentelles, comme les circonstances qui y donnaient lieu : les *jeux* tendaient au contraire à s'inscrire à époque fixe dans le calendrier et à prendre place parmi les institutions régulières. Après la bataille de Cannes, les «vers Marciens» et les livres sibyllins s'accordèrent à recommander la célébration de jeux en l'honneur d'Apollon. Ces *Ludi Apollinares* furent en effet célébrés pour la première fois en 212 par le décemvir et préteur urbain P. Cornelius Rufus[2]. L'année suivante, on les porta au tableau des fêtes votives annuelles, sur la proposition du préteur L. Calpurnius Piso[3], et en 208, à la suite d'une peste, on les fit passer dans le canon des féries statives[4]. Cérès-Déméter avait depuis longtemps, peut-être depuis la dédicace de son temple en 493, ses jeux particuliers (*ludi Cereris*), augmentés depuis 238 des jeux Floraux (*Floralia*)[5]. Enfin, en 204, on çréa pour la Grande-Mère les jeux *Mégalésiens*[6], de sorte que, par ses trois cultes de Cybèle-Cérès-Flore, la religion de la Terre nourricière occupa tout le mois d'avril.

L'institution des *Jeux Séculaires*, qui remontait, dit-on, au commencement de l'ère républicaine, nous montre le collège décemviral occupé à combiner des rites grecs avec des doctrines qui inspirent aux Romains une sorte de vénération

1) Liv., XL, 49. — 2) Liv., XXV, 12. Macrob., *Sat.* I, 17, 27-29. On prétend que P. Corn. Rufus prit de là le surnom de *Sibylla*, contracté en *Sulla* ou *Sylla*. — 3) Liv., XXVI, 23. — 4) Liv., XXVII, 23. — 5) Dion., VI, 17. Plin., XVIII, § 286. — 6) Liv., XXIX, 14.

machinale. Le mélange d'habitudes romaines, étrusques, grecques, d'où est sortie la théorie incohérente et la pratique capricieuse des jeux Séculaires est des plus complexes.

On racontait qu'au temps des rois, au moment où une peste et des prodiges de toute sorte effrayaient les Romains, un certain Valesius avait découvert dans le *Terentum*, « trou » volcanique du champ de Mars[1], un autel souterrain de *Dis Pater* et de Proserpine : que plus tard, le consul P. Valerius Poplicola, membre de la famille qui desservait ce culte, y offrit, sur l'ordre des livres sibyllins, des bœufs et génisses noirs, et délivra ainsi la cité d'une nouvelle peste[2]. Voilà le commencement de ce qu'on appela plus tard les *Ludi Terentini*.

Pour transformer ces cérémonies d'un culte privé en fête publique et celle-ci en jeux Séculaires, il fallut l'intervention d'idées que nous connaissons déjà pour les avoir rencontrées dans le rituel toscan. On a vu que les haruspices divisaient la durée de l'existence des sociétés en un certain nombre d'âges ou *siècles*, dont les dieux annonçaient, au moyen de prodiges exceptionnels, le commencement et la fin [3]. Lorsque les Romains furent initiés à ces arcanes par les haruspices, ils se persuadèrent nécessairement que Rome avait déjà, à leur insu, franchi un certain nombre de ces étapes fatales, et leur sollicitude patriotique chercha à se rendre compte du chemin parcouru, afin d'évaluer, si faire se pouvait, ce qui restait à parcourir. Comme, d'une part, le *Terentum* était affecté à un culte tellurique et que les prodiges annonçant le passage d'un siècle à l'autre ne pouvaient manquer de suggérer des rites expiatoires intéressant les divinités souterraines ; comme, d'autre part, ces mêmes prodiges avaient dû provoquer la consultation des livres sibyl-

1) *Terentum*, de *terere*. — 2) VAL. MAX., II, 4, 5. ZOSIM., II, 1. — 3) Voyez ci-dessus p. 90 sqq.

lins, on pouvait être sûr de rencontrer, dans ces recherches rétrospectives, des cérémonies expiatoires célébrées au *Terentum* en vertu de réponses sibyllines.

En attendant qu'on retrouvât dans le passé les dates qu'on avait négligé de noter, on se mit en règle pour le présent. En 249 ou 236, au milieu des angoisses de la première guerre punique, un ouragan ayant renversé une partie des remparts entre la porte Colline et la porte Esquiline, les décemvirs ordonnèrent des sacrifices nocturnes de bêtes au pelage sombre (*hostiæ furvæ*) durant trois nuits consécutives au Terentum, et décidèrent que ces cérémonies seraient renouvelées tous les cent ans [1]. Une fois tirée du domaine de l'abstraction par un fait bien et dûment constaté, la tradition flottante se fixa et se complèta d'elle-même. On supposa donc que les jeux Séculaires avaient été deux fois déjà célébrés sous la République[2], et qu'ils avaient dû l'être antérieurement sous les rois. Le collège décemviral mit ses archives au courant, et on citait plus tard des dates fournies par ses *Commentaires*.

Seulement, son opinion ne fit pas loi, et les érudits ne purent se mettre d'accord ni sur la durée du *siècle*, ni sur les points de repère à établir dans le passé. « La mesure du siècle romain, dit Censorinus, est incertaine : car, en ce qui concerne les intervalles de temps auxquels les jeux Séculaires doivent revenir, non seulement on ignore quels ils ont été dans le passé, mais on ne sait même pas quels ils doivent être[3]. » Les Décemvirs paraissent avoir tenu pour un siècle de 110 ans [4], fraction d'une grande année assez connue en Grèce ; les Romains amis de la précision et des idées claires,

1) Varr. ap. Censorin., 17, 8. Schol. Cruq. ad Horat. *Carm. Sæcul.* Liv., *Epit.* XLIX. Augustin., *Civ. Dei*, III, 18. Fest., p. 329. s. v. *Sæculares* (restit. Roth). — 2) Censorin., 17, 10. — 3) Censorin., 17, 7. — 4) Telle fut du moins leur opinion au temps d'Auguste, opinion fondée sur un oracle sibyllin cité par Zosime (II, 6) et Phlégon de Tralles (*De longæv.* 4).

comme Varron, voulaient identifier le siècle naturel avec le siècle civil ou arithmétique de 100 ans [1], et les uns et les autres avaient tort aux yeux de la doctrine toscane des siècles variables. Chacun refit la chronologie à son gré, sans grand souci de la réalité vraie [2]. Les partisans du siècle de 100 ans donnaient pour la série des quatre Jeux les dates 449, 349, 249, 149 avant notre ère; les autres, les dates de 456, 346, 236, 126. Ceux enfin qui croyaient aux siècles variables étaient fort à l'aise pour tout expliquer. Ils assimilaient aux jeux Séculaires les sacrifices faits au *Terentum*, au début de l'ère républicaine (509), par P. Valerius Poplicola, et ceux de son ancêtre Valesius : ils pouvaient encore transformer en prodiges séculaires ou en prodromes de ces phénomènes la grande mortalité des femmes en couche qui détermina Tarquin-le-Superbe à fonder, après consultation des livres sibyllins ou peut-être de livres étrusques [3], les sacrifices de vaches stériles connus sous le nom de *Ludi Taurei*.

La question était assez embrouillée pour qu'Auguste eût sa pleine liberté d'action quand il voulut réorganiser l'institution des jeux Séculaires. Ces jeux n'avaient pas été célébrés en 49, comme ils auraient dû l'être d'après l'usage antérieur, à cause des guerres civiles. Auguste décida que la solennité aurait lieu en l'an 737 de Rome (17 av. J-C.), et que désormais le siècle serait compté à 110 ans. Il célébra ainsi l'avènement du nouvel ordre des choses et la fondation de sa

1) Varron alléguait, pour prouver que le siècle naturel est de *cent* ans, des observations faites en Égypte sur les cadavres. Suivant les embaumeurs d'Alexandrie, le cœur de l'homme gagne en poids 2 drachmes par an jusqu'à 50 ans : passé cet âge, il diminue dans la même proportion, et se trouve réduit à rien à cent ans. Cette singulière théorie physiologique était confirmée, dit-on, par le témoignage de l'astrologue Dioscoride (Censorin., 17, 14). — 2) Sur toutes ces questions, voy. le livre de Th. Mommsen, *Die rœmische Chronologie bis auf Cæsar*. Les Jeux Séculaires furent réellement célébrés, d'après la majorité des témoignages, en 249 et en 146 (Censorin., 17. 11). — 3) *Ex libris fatalibus* (Serv., II, 140).

dynastie. Dévot comme il l'était à Apollon, l'hôte du Palatin, il eut soin que les jeux fussent avant tout des fêtes en l'honneur de son dieu favori[1].

Voici le programme des jeux Séculaires sous l'empire. Au commencement de la moisson, des hérauts (*præcones*) invitaient le peuple à la grande fête « que nul n'avait vue et que nul ne devait revoir, » et aussitôt commençaient les distributions d'objets nécessaires aux expiations et offrandes particulières. L'État fournissait aux citoyens les *suffimenta*, c'est-à-dire les torches, la poix, le soufre, et les Décemvirs (devenus les Quindécemvirs) les distribuaient eux-mêmes au peuple sur le Capitole et dans le temple d'Apollon Palatin : on répartissait de même le blé, l'orge et les fèves que chacun devait offrir à titre de prémices de la récolte[2].

Ces préliminaires achevés, la fête proprement dite, qui devait durer trois jours et trois nuits, commençait par un sacrifice nocturne de trois béliers immolés au *Terentum* sur trois autels par le prince assisté des Quindécemvirs. On honorait ainsi les divinités fatales, les Parques et les Carmentes. Le lendemain, sacrifices sur le Capitole : à Jupiter, des taureaux blancs ; à Junon, une vache blanche: puis, jeux scéniques au théâtre en l'honneur d'Apollon. Il y avait sans doute repos la deuxième nuit. Le deuxième jour, prières et supplications des matrones à Junon sur le Capitole. La troisième nuit, nouvelle cérémonie au *Terentum :* sacrifice d'un cochon de lait de même couleur à Tellus, d'*hostiæ furvæ* à Dis Pater et Proserpine. Le troisième jour était tout entier consacré à Apollon. On sacrifiait des bœufs blancs dans son temple du Palatin, et deux chœurs, l'un de 27 jeunes garçons, l'autre de 27 jeunes filles[3], chantaient, en grec et en latin, le

1) Voy. le *Carmen Sæculare* composé à cette occasion par Horace. — 2) Zosim., II, 5. Herodian., III, 8, 10. Claudian., *De VI consul. Honor.* 390. — 3) Le nombre 27 (*virgines ter novenæ*), le cube du chiffre 3, est, comme te doué de propriétés mystérieuses.

Carmen Sæculare composé tout exprès pour la circonstance.

Le rituel mélangeait ainsi avec beaucoup d'art les usages romains et les rites exotiques, les expiations et les actions de grâces, les graves impressions des cérémonies nocturnes et les pompes étalées à la lumière du jour.

Les jeux Séculaires furent célébrés suivant ce programme à des intervalles assez rapprochés, en 17 avant J.-C., en 46, 88, 147, 204, 248, 262 de l'ère chrétienne. Le simple rapprochement de ces dates indique que le comput des siècles, tel qu'il avait été réglé par Auguste, ne fut pas du goût de ses successeurs. Claude, expert en antiquités étrusques, estima que, si la durée accordée à Rome par les dieux comprenait un nombre déterminé de siècles, le premier de ces siècles avait dû commencer à la fondation même de la cité. Or, en évaluant le siècle à 100 ans, conformément à l'usage romain, à l'opinion qu'avaient gardée jusque sous le règne d'Auguste des hommes comme Varron, Verrius Flaccus et Tite-Live, il remit les siècles naturels d'accord avec la chronologie civile et célébra les jeux Séculaires l'an 800 de Rome (46 ap. J.-C.). Ce système déplut à Domitien qui tenait beaucoup, on le voit par ses médailles, à présider aux jeux Séculaires. Domitien reprit donc les calculs d'Auguste, et, s'ennuyant d'attendre jusqu'en 93 l'échéance du siècle de 110 ans, il se contenta d'un siècle de 105 ans. Antonin le Pieux trouva le compromis étrusco-romain de Claude fort raisonnable, et fêta en 147 l'an 900 de Rome ; Septime Sévère compta deux siècles de 110 ans depuis Auguste, et célébra les jeux en 204 ; Philippe se prévalut de l'exemple de Claude et d'Antonin pour fêter en 248 le début du onzième siècle de Rome. Chacun choisissait le système qui lui permettait de donner ces fêtes si vantées, et les siècles, comme depuis les jubilés, allaient s'accourcissant de plus en plus, ou plutôt couraient sur deux lignes parallèles et entrecroisaient leurs échéances.

Ce fut bien autre chose encore quand on crut pouvoir se permettre d'employer les jeux Séculaires à l'expiation des prodiges exceptionnels. On prétendit sans doute revenir ainsi aux saines traditions, et, grâce à ce raisonnement, Rome jouit trois fois en cinquante ans du spectacle de ces fêtes. Après Philippe, Gallien les célébra en 262 pour conjurer les fléaux dont souffrait alors le monde. Maximien songeait à les célébrer en 304, cent ans après Septime Sévère ; on dut lui représenter que, pour continuer la tradition affirmée par Auguste et Septime Sévère, il fallait attendre jusqu'en 314. Or en 314, Maximien était mort, Licinius battu, le paganisme menacé par Constantin. Il n'y eut plus de jeux Séculaires.

Il nous faut maintenant remonter le cours de ces siècles si laborieusement et si diversement comptés, pour reprendre au point où nous l'avons laissée l'histoire du collège des interprètes de la Sibylle.

§ III. Histoire du collège et des livres sibyllins.

Entre l'an 367 et le temps de Sulla, on ne toucha ni à la constitution du collège, ni à la collection officielle des oracles sibyllins. Mais, en 83, le feu du ciel incendia le temple de Jupiter Capitolin, et détruisit l'instrument de révélation [1]. C'était une perte qu'on eût pu croire irréparable, et dont les sceptiques de l'époque se fussent d'ailleurs aisément consolés. Mais la disparition des livres sibyllins eût entraîné celle du collège décemviral, et les Romains n'entendaient ni supprimer ni diminuer une institution qui avait pris, dans la série des honneurs publics, un si haut rang. Loin de le traiter comme un rouage désormais inutile, Sulla réorganisa le collège et porta le nombre de ses membres à *quinze*. On

1) Dion., IV, 62. Dio Cass., *fragm.*

les connaît depuis lors sous leur titre définitif de *Quindecemviri S. F.*[1]

Il ne restait plus qu'à reconstituer le dépôt qu'un accident providentiel semblait avoir détruit tout exprès pour montrer à quel point la destinée de Rome se confondait maintenant avec celle du monde entier. On pouvait bien admettre, au temps où la Méditerranée était un lac romain, que toutes les sibylles qui avaient erré sur ses bords avaient entrevu dans leurs rêves le « roc immobile du Capitole ». Pendant qu'on reconstruisait le temple de Jupiter Capitolin, le Sénat envoyait une ambassade à Erythræ, qui passait pour être la patrie de la plus ancienne des sibylles ou même de la seule véritable sibylle. Les envoyés y recueillirent environ mille vers qui, joints à bien d'autres colligés à Ilion, à Samos, en Sicile, en Italie et même en Afrique, formèrent un fonds plus que suffisant pour assurer le service de la révélation officielle. Le tout fut déposé dans le nouveau temple, et l'on put dire que le désastre de l'an 83 était complètement réparé[2].

Le nouvel oracle fit ses preuves à l'occasion et montra qu'il était fort au courant des affaires de Rome. En 57, il empêcha le Sénat de réintégrer Ptolémée Aulétès sur son trône[3], et en 44, au moment où César voulut être plus que dictateur, il fit savoir aux Romains qu'ils avaient besoin d'un roi pour vaincre les Parthes[4].

Auguste jugea à propos de faire un choix judicieux dans cette compilation hâtive où on lisait de si belles choses. Pour plus de sûreté, il fit recopier par les Quindécemvirs

1) Cicéron est le premier qui, à la date de 51 parle des XVvirs (Cic., *Ad fam.* VIII, 4), mais nous savons que Sulla a augmenté le nombre des Pontifes et Augures, et il est le seul à qui on puisse attribuer la mesure dont il s'agit. — 2) Dion., IV, 62. Tac., *Ann.* VI, 12. Lactant., *Inst. Div.* I. 6, 14. *De ira Dei*, 22. — 3) Dio Cass., XXXIX, 15. Lucan., VIII, 824. — 4) Cic., *Divin.* II, 54. Dio Cass., XLIV, 15. Suet., *Cæs.* 79. Plut., *Cæs.*, 70. Appian., *B. Civ.* II. 110.

eux-mêmes les textes agréés, et fit transporter l'édition ainsi révisée dans le temple d'Apollon Palatin (12 av. J.-C.)[1]. La sibylle se trouvait là associée, comme le voulait la tradition grecque, à son inspirateur Apollon, et tous les connaisseurs durent savoir gré au prince d'avoir si bien compris les affinités de ces deux êtres surnaturels. Trente ans après, Tibère ajouta aux livres sacrés quelques prophéties répandues dans le public et qu'il voulut retirer de la circulation.

Le quindécemvir Caninius Gallus crut sans doute que l'on ne pouvait être trop riche : il fit proposer au Sénat l'acceptation de tout un nouveau livre sibyllin ; mais Tibère arrêta court ce zèle intempérant. Après avoir blâmé Gallus pour avoir fait la proposition et le Sénat pour l'avoir votée, il renvoya l'examen de la malencontreuse rapsodie au collège des Quindécemvirs qui, sans aucun doute, n'accorda pas la moindre confiance à une sibylle si mal reçue par le maître[2].

Du reste, le collège, mis en tutelle par le prince[3], n'avait guère occasion de s'occuper de son oracle ; on n'entend plus parler qu'à de rares intervalles de consultations sous l'empire. Le régime n'aimait guère les prophéties, même contrôlées. Les Quindécemvirs n'en eurent que plus de temps à consacrer à leurs fonctions sacerdotales et administratives.

Le culte de la Grande-Mère (Cybèle), plus populaire que celui d'Apollon, était devenu leur principale occupation. Ce culte s'était propagé et enrichi de cérémonies nouvelles. Depuis le règne de Claude, l'équinoxe de printemps était le signal d'une véritable effervescence religieuse. Le 15 mars, il y avait une procession des corporations de cannophores, hommes et femmes voués au service de la déesse. Sept jours après, un

1) Le précieux livre était renfermé dans un tabernacle d'or ménagé dans le piédestal même de la statue d'Apollon (SUET., *Octav*. 31). On était loin du temps où une arche de pierre suffisait. — 2) TAC., VI, 12. — 3) Les empereurs sont, au moins depuis Domitien (C. I. L. I. p. 442), uniques *maîtres* du collège, et y font expédier les affaires administratives par des *promagistri*.

sapin, qui représentait Attis mutilé ou mort, était porté en grande pompe, le tronc entouré de laine, dans un temple que la Grande-Mère avait au Palatin, par une confrérie spéciale, le « collège des dendrophores de la Grande-Mère »; après quoi, il y avait jour de jeûne, flagellation et pénitences grotesques ou obscènes des Galles, lavage de la déesse dans l'Almo, procession et réjouissances finales. Les Quindécemvirs surveillaient gravement le bain du fétiche dans le ruisseau privilégié[1], et, quand la mode fut aux baptêmes de sang de taureau ou *tauroboles*, ils se mirent à administrer eux-mêmes, toujours pour la plus grande gloire de la Mère phrygienne, cette espèce de sacrement qui purifiait les âmes et les « enfantait à une vie nouvelle[2] ».

Cybèle ayant son sacerdoce particulier, sa bande d'Asiatiques, parmi lesquels un sénatus-consulte avait dès l'origine interdit aux citoyens romains de se fourvoyer[3], les Quindécemvirs n'étaient point les prêtres de la déesse, mais les directeurs du personnel sacerdotal consacrés à son service. Il leur appartenait de donner l'investiture et les ornements sacerdotaux, c'est-à-dire le collier (*occabos*) et la couronne à trois fleurons (*corona*), aux desservants de la Grande-Mère, Galles, Archigalles, prêtres et prêtresses, dans toute l'étendue de l'Italie, comme ils étaient sans doute d'office les patrons des confréries de *cannophores* et *dendrophores*[4]. Nous pos-

1) Lucan., I, 599. Cf. Stat., *Silv.* I, 2, 174. — 2) C. I. L., VI, 497-499. 501, 508. Il faut noter en passant que l'archigalle, en proie au délire sacré, prophétise et devient une espèce d'oracle vivant. Tel néophyte s'est fait taurboliser *ex vaticinatione Pusoni Juliani archigalli* (Grut., 30, 2 Boissieu, *Inscr. de Lyon* p. 28). A Ostie, l'archigalle était une puissance, et le gouvernement crut bon de compter avec lui. D'après une disposition juridique, *is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex vaticinatione archigalli a tutelis excusatur* (Fragm. Vatic., § 148). L'archigalle se chargeait en revanche d'inculquer aux grossiers matelots du port le respect de l'empereur. — 3) Dion., II, 19. Cependant, l'archigalle est généralement, sous l'empire, un Romain. — 4) On trouve des *Sacerdotes XVvirales* à Rome (Orell., 2328-2329), dans différentes villes d'Italie (I. R. N., 202, 1399, 1401, 2640, etc.),

sédons encore deux documents qui nous montrent la procédure suivie pour la création d'un prêtre de la Grande-Mère à Cumes l'an 289 de notre ère. Un procès-verbal relate d'abord l'élection du candidat Licinius Secundus, faite dans le conseil des décurions : puis viennent les lettres-patentes expédiées de Rome par le président du collège quindécemviral et conférant à l'élu jouissance des droits attachés à sa nouvelle dignité. Voici la teneur de cette pièce :

« Les Quindécemvirs préposés au culte, aux préteurs et « aux magistrats de Cumes, salut ».

« Comme nous avons appris par votre message que vous « avez créé Licinius Secundus prêtre de la Mère des dieux, « en remplacement de Claudius Restitutus décédé, conformé« ment à votre volonté nous lui avons permis de porter l'oc« cabos et la couronne, mais seulement dans les limites du « territoire de votre colonie ».

« Portez-vous bien, tel est notre désir ».

« En foi de quoi, moi Pontius Gavius Maximus, proma« gister du collège, ai signé, ce seizième jour des kalendes « de septembre, sous le consulat de M. Umbrius Primus et « de T. Flavius Cœlianus [1] ».

Les prêtres de Cérès, ou du moins de la Cérès sicilienne à laquelle les XVvirs allèrent sacrifier en 133 avant notre ère [2], étaient également, si l'on en juge par un exemple [3], sous la direction du collège. L'analogie induit à penser qu'il en était de même de tous les sacerdoces qui, n'étant pas d'origine romaine et se trouvant par là en dehors de la compétence pontificale, avaient été ou introduits dans la cité, ou utilisés

et même en dehors de l'Italie, comme à Orange (ORELL., 2332) et à Lyon (*Q. Sammius Secundus ab XVviris occabo et corona exornatus*. ORELL., 2322). Pour les *Dendrophores*, voy. la liste dans I. R. N. 2559 : on peut conclure par analogie pour les *Cannophores*.

1) I. R. N., 2558. — 2) CIC., *Verr.* IV. 49. VAL. MAX., I, 1, 1. — 3) *Cereri Vert (umno) sac. Bovia Maxima sacerdos XVviralis* (ORELL. 5718. I. R. N., 375).

par quelque procuration sibylline. En ordonnant de sacrifier ou en sacrifiant eux-mêmes à la *Juno-Regina* transportée de Véïes sur l'Aventin [1], à la *Juno-Sospita* de Lanuvium [2], à la Vénus d'Ardée [3], à la Fortune de l'Algide [4], à Feronia [5], à l'Apollon de Cumes [6], à la Cérès d'Enna [7], et jusque dans l'île de Cimolie (Cyclades) à quelque divinité qu'on ne nomme pas [8], les Quindécemvirs prenaient en quelque sorte sous leur sauvegarde tous ces cultes, dont Rome avait eu et pourrait encore avoir besoin. Aussi n'est-on pas étonné de voir, par exemple, sous Caracalla (213) le promagistèr Servius Calpurnius Domitius Dexter restaurer à Circeii un « autel de la très sainte Circé, en exécution d'un décret du collège des Quindécemvirs S. F. [9] ».

Cette autorité administrative faisait, pour ainsi dire, des Quindécemvirs les pontifes du rite extra-national, et pouvait en certains cas les mettre en conflit avec les Pontifes proprement dits.

Une des raisons pour lesquelles le collège composait à peu près exclusivement de pratiques étrangères aux habitudes romaines le programme de ses procurations, a dû être la préoccupation d'éviter toute intrusion dans le domaine de la compétence pontificale. Cependant, il se présenta des questions délicates. Il arriva que des magistrats romains se rendirent coupables de sacrilège sur des temples consacrés à des divinités étrangères. Le fait se produisit deux fois à Locres, où le trésor de Perséphone fut volé en 205 par L. Pléminius et en 200 par des escrocs plus habiles [10], et une fois à Ambracie, où M. Fulvius se conduisit en 187 comme plus tard Verrès en Sicile [11]. Dans les trois cas, le Sénat en référa aux

1) Liv., XXVII, 37. — 2) Liv., XXII, 1. — 3) Liv., *ibid.* — 4) Liv., XXI, 65. — 5) Liv., XXI, 62. XXII, 1. — 6) Obseq., 28 (87). — 7) Voy. ci-dessus, note 2. — 8) Obseq., 40 (100). — 9) Orell., 1849. — 10) Liv., XXIX, 8. 19-21. XXXI, 12. — 11) Liv., XXXVIII, 44.

Pontifes; et le fait est d'autant plus à remarquer que, dans chacune de ces trois années, à la suite de prodiges qu'on pouvait croire provoqués par les sacrilèges, les livres sibyllins furent consultés. Il semble que le Sénat ait voulu faire lui-même la part des deux collèges, conserver aux Pontifes seuls l'appréciation des cas de conscience et permettre aux décemvirs de parfaire l'expiation à leur manière [1].

Le développement croissant des cultes exotiques et l'affaissement progressif de la religion nationale auraient dû transporter aux Quindécemvirs tout ce que perdait d'autorité le collège des Pontifes et même le collège, assez inutile désormais, des Augures. Aucun de ces corps sacerdotaux n'avait été constitué en vue de suffire aux besoins d'un empire comme celui des Romains. Quand la cité romaine eut dépassé les limites d'une ville, il n'y eut plus, en fait d'administration des choses sacrées, que tâtonnements et incertitudes. Les Augures, au lieu de chercher à étendre leur sphère d'activité, restaient confinés dans Rome même : les Pontifes firent acte de prêtres aux alentours, à Lanuvium, à Aricia, même au lac Lucrin, et d'administrateurs jusqu'aux confins du sol romain proprement dit, tant que ce sol ne fut pas l'Italie entière. Une fois l'Italie entrée en bloc dans la cité, les Pontifes se trouvent débordés et n'ont plus de règle fixe.

Il en fut de même pour les Quindécemvirs. Leur surveillance s'exerça sur les cultes de rite grec tant qu'il s'agit d'institutions et de temples groupés autour de Rome ou appartenant à la Grande-Grèce, au pays de leur sibylle. Mais lorsqu'aux cultes grecs s'ajoutèrent des rites de toute provenance, que l'Égypte et la Syrie envoyèrent leurs bandes

1) Le Sénat jugea sans doute que le cas devait suivre le for de l'accusé, et les pontifes étaient seuls compétents pour apprécier un sacrilège au point de vue romain.

de fanatiques ivres de mysticisme, et que, d'autre part, les provinces elles-mêmes s'absorbèrent l'une après l'autre dans la cité romaine, le collège quindécemviral fut aussi insuffisant pour sa tâche que l'avait été pour la sienne le collège des Pontifes. L'État fut, dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique, partout représenté par le prince, héritier de toutes les corporations sacerdotales comme de toutes les magistratures civiles.

Il ne faut donc point rêver pour les Quindécemvirs romains une sorte de ministère des religions étrangères. Ils prenaient une part active tous les ans aux jeux Apollinaires, Mégalésiens, Floraux, de temps à autre aux jeux Séculaires : ils accordaient, comme on l'a vu, une sorte d'investiture honorifique aux prêtres et prêtresses de la Grande-Mère, et enfin, à de rares intervalles, ils ouvraient encore leurs livres, auxquels les fabricants de prophéties apocryphes faisaient depuis longtemps une rude concurrence.

Tibère avait refusé, en l'an 15 de notre ère, de laisser consulter les livres sibyllins à propos d'une inondation du Tibre, comme le voulait l'intrigant Asinius Gallus : il préféra ordonner des travaux de canalisation[1]. En 64, après l'incendie de Rome, Néron demanda à la Sibylle la procuration de ce prodige dont il connaissait peut-être bien l'auteur, et les Quindécemvirs occupèrent les Romains encore tout affolés du désastre à supplier avec force cérémonies Vulcain, Cérès, Proserpine et Junon[2]. En 241, sous Gordien, des tremblements de terre qui engloutissaient « des villes entières avec leurs habitants » furent apaisés par les moyens qu'indiquèrent les livres sibyllins[3]. Mais la consultation sur laquelle nous possédons le plus de détails est celle de l'an 270, ordonnée par Aurélien au moment où les Marcomans étaient au cœur de la Cisalpine et où l'effroi des Romains se traduisait par

1) Tac., *Ann*. I, 76. — 2) Tac., *Ann*. XV, 44. — 3) Capitolin., *Gordian*. 26.

des émeutes incessantes dans la capitale. Les documents cités à ce sujet par Vopiscus sont intéressants parce qu'ils nous donnent une idée exacte de formalités que les historiens se contentent en général de résumer en une phrase.

« Voici, dit Vopiscus, la lettre d'Aurélien au sujet des livres sibyllins, car je l'ai insérée, elle aussi, en témoignage du fait :

« Je m'étonne, Pères saints, que vous ayez hésité si long-« temps à ouvrir les livres sibyllins, comme si vous délibé-« riez dans une église de chrétiens et non pas dans le temple « de tous les dieux[1]. Allez donc et appelez au secours du « prince, qui plie sous le faix des malheurs publics, la pureté « des pontifes et des cérémonies solennelles. Que l'on con-« sulte les livres : que l'on célèbre les rites qui devront être « suivis : je ne refuse pas, j'offre au contraire spontané-« ment tout l'argent, les captifs, de quelque nation qu'ils « soient, et les animaux royaux dont on aura besoin, car ce « n'est pas un déshonneur que de vaincre avec l'aide des « dieux. C'est ainsi que nos ancêtres ont terminé, c'est « ainsi même qu'ils ont commencé bien des guerres. S'il « y a des frais, j'ai ordonné par lettre au préfet du Trésor d'y « pourvoir. Du reste, il y a aussi une caisse publique qui re-« lève de votre autorité, et je la trouve plus remplie que je « ne voudrais[2] ».

Au reçu de ce message, de style un peu décousu mais impératif, le Sénat se réunit. « J'ai plaisir, continue Vopiscus, à donner le procès-verbal de la délibération, par laquelle l'autorité du très illustre ordre sénatorial ordonna de consulter les livres. Le troisième jour des ides de janvier, Fulvius Sabinus, préteur urbain, dit : « Nous vous soumettons, « Pères Conscrits, la suggestion des pontifes et la lettre du « prince Aurélien, lettre par laquelle il ordonne que soient

1) Le *Panthéon* d'Agrippa. — 2) Vopisc., *Aurel.* 20.

« consultés les livres du destin, où est contenu l'espoir de « terminer la guerre par la sainte volonté des dieux. Vous « savez vous-mêmes, en effet, que, toutes les fois qu'il y eut « un mouvement un peu sérieux, ces livres ont toujours été « consultés, et que les maux publics n'ont pris fin que par « l'effet de sacrifices offerts sous leur garantie ». Alors Ulpius Silanus, appelé à opiner le premier, se leva et parla ainsi : « C'est trop tard, Pères Conscrits, que l'on consulte sur le « salut de la République ; c'est bien tard que nous allons re- « courir aux arrêts du destin, à la façon des malades qui « n'envoient chercher les grands médecins que quand ils « sont dans un état désespéré, comme s'il était besoin de « rendre la tâche plus difficile aux praticiens plus habiles, « tandis que le meilleur système est toujours de prévenir les « maladies. Il vous souvient à coup sûr, Pères Conscrits, que « j'ai souvent dit dans cette enceinte, à la première nouvelle « de l'invasion des Marcomans, qu'il fallait consulter les « décrets de la Sibylle et user des bienfaits d'Apollon. Un « certain nombre s'y sont refusés, et refusés à grand fracas, « disant, par manière de flatterie, que la valeur du prince « Aurélien était telle qu'on n'avait pas besoin de consulter « les dieux, comme si ce grand homme lui-même n'honorait « pas les dieux immortels. Je n'ai pas besoin d'insister : nous « avons entendu la lettre dans laquelle ce vaillant homme « implore le secours de la divinité et l'appelle à son aide. « Allez donc, pontifes, purs comme vous l'êtes, nets, saints, « portant vos vêtements sacrés et des sentiments conformes, « montez au temple, dressez vos sièges laurés et, les mains « couvertes, feuilletez les livres, cherchez-y les destins de la « la République, qui sont éternels ».

« Après ce discours, la plupart des sénateurs, à mesure qu'on les interrogeait, motivaient leur avis en termes qu'il serait trop long de rapporter. Puis, les uns levant la main,

les autres se transportant de leur personne pour se ranger du côté de leur opinion, la plupart acquiesçant de vive voix, on rédigea le sénatus-consulte. On alla ensuite au temple ; on consulta les livres ; on en tira les vers indiqués, on purifia la ville, on chanta des cantiques, on célébra l'*amburbium* prolongé par les *ambarvalia*, et ainsi s'accomplit la solennité, comme l'ordre en avait été donné[1] ». « A ces cérémonies, il faut ajouter des sacrifices faits en certains lieux par où les Barbares ne pouvaient plus passer. Enfin, on fit tout ce qui avait été indiqué dans les divers genres de cérémonies, et ainsi furent arrêtés les Barbares, qu'Aurélien extermina en détail dans leurs courses errantes[2] ». Vopiscus sait même le moyen que prirent les dieux pour faire triompher les Romains : ils se mirent à effrayer les Marcomans « par des prodiges et des apparitions divines ».

Les livres sibyllins avaient rendu là un service signalé à l'empire, et on ne dut pas regretter l'argent dépensé à enrôler les dieux parmi les défenseurs de l'Italie en péril. L'hellénisme se hâte de faire des miracles afin de les opposer à la religion nouvelle qui ne veut plus des anciens dieux et des sacrifices. Un jour viendra où l'on reprochera au Dieu des chrétiens de laisser ravager l'empire et d'être ou impuissant à protéger le monde gréco-romain rallié autour de lui, ou complaisant pour les Barbares.

Les empereurs chrétiens laissent les livres sibyllins dormir leur sommeil. Julien saisit, au contraire, la première occasion pour les consulter : un tremblement de terre ressenti, paraît-il, à Constantinople fournit le prétexte cherché[3]. Environ deux mois plus tard, le temple d'Apollon Palatin brûlait, et les précieux « oracles de Cumes » faillirent être la proie des flammes[4]. Mais ceux-là ne devaient pas périr par

1) Vopisc., *Aurel.* 19-20. — 2) Vopisc, *Aurel.* 18. — 3) Amm. Marc., XXIII, 1, 7. — 4) Amm. Marc., XXIII, 3, 3.

simple accident. En 391, Symmaque les garde encore, en sa qualité de Quindécemvir[1], et Claudien, chantant vers 402 la *Guerre Gétique*, vante encore « le lin qui garde dans ses plis fatidiques les destinées de Rome[2] ». Moins de dix ans plus tard, ils sont anéantis, et le chrétien Prudence s'applaudit de voir le monde débarrassé de ces vieilles reliques d'une religion abolie. « Il n'y a plus, dit-il, de fanatique essoufflé qui, l'écume aux lèvres, déroule les destins tirés des livres sibyllins, et Cumes muette pleure ses oracles morts[3] ».

Prudence aurait pu triompher avec plus de discrétion et ne pas faire semblant de confondre les Quindécemvirs avec les « fanatiques » de Bellone ou de la Grande-Mère. C'était déjà un outrage assez sensible que Stilicon avait infligé aux derniers tenants de la vieille foi en brûlant les livres sibyllins[4], et l'on peut dire que Stilicon lui-même eût été mieux avisé en ne rappelant point par de pareils traits qu'il était le précurseur de ses compatriotes les Vandales.

La destruction des livres sibyllins termine l'histoire du collège quindécemviral et celle de la divination officielle des Romains. Nous en aurons fini avec la divination gréco-romaine tout entière, dont les divers aspects nous occupent depuis si longtemps, quand nous aurons étudié la façon dont l'État mit ses droits et sa sécurité à l'abri des entreprises de la révélation ou plutôt de ses dispensateurs.

1) Symmach., *Epist.* IV, 34. — 2) Claudian., *B. Getic.* 230. — 3) Prudent., *Apoth.* 439. — 4) Rutil. Namat., *Itiner.* II, 51.

ÉPILOGUE

LA DIVINATION ET LES LOIS IMPÉRIALES

Solidarité intime de l'État et de la religion dans les cités antiques. — La divination incorporée aux institutions romaines, libre ou extra-officielle en Grèce. — Contrôle sommaire des opérations mantiques dans les cités grecques. — La divination militaire et les généraux. — Surveillance exercée par l'État romain sur la divination libre. — Proscription des livres de prophéties en 213. — Les astrologues et autres devins à Rome. — Décrets d'expulsion rendus contre les devins. — La divination et la police impériale. — Édits d'Auguste et de ses successeurs. — Procès de Drusus Libo (16 ap. J.-C.), d'Æmilia Lepida (20), de Lollia (49), de Furius Scribonianus (52). — Édits de Vitellius, de Vespasien et de Domitien. — Popularité des astrologues. — Défiance des princes à l'égard de la divination. — Jurisprudence d'Ulpien. — Décadence intellectuelle du monde gréco-romain. — La magie et la démonologie. — Proscription des livres magiques sous Septime Sévère. — Les professeurs de divination sous Alexandre Sévère. — Jurisprudence de J. Paullus. — Édit de Dioclétien. — Les empereurs chrétiens; édits de Constantin et de ses successeurs. — La divination païenne et la révélation chrétienne. — Tolérance relative de Constantin. — Sévérité de Constance. — Théories de Firmicus Maternus. — Procès de Barbation et des clients de l'oracle de Besa. — La divination encouragée par Julien. — Modération de Jovien et de Valentinien. — Rigueurs de Valens. — L'affaire du trépied enchanté. — Enquêtes et exécutions. — La persécution sous Théodose : le culte païen frappé d'interdit. — Fermeture et démolition des temples. — La révélation dans la religion chrétienne.

S'il est un principe politique incontesté dans le monde gréco-romain, c'est que la cité enferme et contient sa religion, qu'elle en est comme le support nécessaire, et que le culte public n'a aucune raison d'être en dehors de l'État. Les Grecs se représentaient volontiers la religion de la cité comme la continuation des rapports affectueux que les dieux avaient

entretenus jadis avec son fondateur; les Romains, comme un pacte intervenu à l'origine entre la société et les puissances invisibles qui la protègent. De toute manière, le culte public n'avait aucunement pour but de satisfaire les aspirations personnelles des individus et de servir des intérêts qui fussent ceux de l'homme et non pas du citoyen. A la part qu'il prenait au culte de la cité, l'individu ajoutait — comme un supplément de devoirs religieux non plus imposés, mais agréés et, dans une certaine mesure, recommandés par l'État — le culte domestique, consistant en hommages rendus au génie du foyer et aux tombeaux des ancêtres.

Tout ce qui n'est point contenu dans cette religion privée et dans la religion de l'État est un surcroît, une superstition (*superstitio*).

A Rome, on l'a vu, la divination s'est disciplinée sous le joug des prescriptions légales : elle s'est incorporée au culte public et n'est point restée dans ce courant d'habitudes libres et irrégulières que le légiste appelait des superstitions. Il n'en a pas été de même en Grèce. Là, les principes n'ont pu être appliqués dans toute leur rigueur, et la divination n'a été ni exclue des cités ni attachée par des liens définis à leur culte. C'est que les Hellènes, tout en jugeant la révélation nécessaire à la conduite de la vie, pour les sociétés comme pour les individus, ont toujours regardé la faculté de lire dans la pensée divine comme un privilège dévolu à certaines personnes ou à certaines corporations, attaché à certains cultes fixés eux-mêmes en certains lieux, de telle sorte qu'il était loisible à chaque cité de recourir à la divination, mais non pas de s'en approprier à son gré les instruments.

Rome se suffit à elle-même, parce qu'elle a résolûment tranché tous les liens qui l'attachaient à la race d'où elle est issue; elle a la prétention de ne rien devoir qu'à la libre initiative d'un Romulus et d'un Numa : en Grèce, au con-

traire, les cités particulières ne peuvent ni ne veulent s'isoler ainsi ; elles se rattachent à des groupes plus vastes, à des tribus, à des amphictyonies qui ont une certaine vitalité politique, un foyer commun et un centre religieux. Au sein de ces associations, pénétrées par le courant plus large encore de l'esprit national, bien des cultes se sont élaborés qui se trouvèrent plus tard acceptés par un grand nombre de villes sans appartenir en propre à aucune. Que la divination s'associe à quelqu'une de ces religions amphictyoniques et se fixe à leur foyer, la rencontre de telles circonstances peut créer un oracle comme celui de Dodone ou de Delphes. La révélation s'est ouvert une source que nul ne doit plus détourner pour son usage propre, et dont le prestige diminue dans une certaine mesure l'autonomie religieuse de chaque cité.

Ainsi, ni les devins libres, descendants ou disciples des premiers initiateurs, ni les corporations sacerdotales qui faisaient parler les oracles n'ont pris dans les institutions particulières des cités grecques une place définie, un rôle prévu et régulier. La divination est restée indépendante de l'État : c'était comme une ressource mise à la disposition de tous, et les mêmes devins ou les mêmes oracles répondaient indifféremment à qui payait leurs services, individus ou êtres collectifs. Comme on ne trouve point dans les sociétés grecques de divination officielle, on ne rencontre pas non plus de mesures prises pour régler et restreindre, en matière de consultations divinatoires, soit l'initiative de l'État, soit la liberté des particuliers. Les règlements qui fixent la part des devins dans les sacrifices publics[1] ne font qu'assurer à ces auxiliaires un minimum de rétribution ; et, si certaines villes, comme Byzance, par exemple, eurent l'idée de prélever

1) Cf. Rangabé, *Antiquités helléniques*, n. 814.

un impôt sur l'industrie des devins[1], ce fut moins pour prohiber leur industrie que pour en tirer parti.

Cependant, il était impossible que cette liberté illimitée de la divination allât toujours sans inconvénient. Xénophon et Platon avaient appris au cours de la guerre du Péloponnèse à redouter l'action des oracles, prophéties, chimères de toute sorte dont les démagogues aidés par des charlatans berçaient l'imagination populaire. Ce qui était pour l'un indiscipline était pour l'autre une anarchie morale, à laquelle un État sagement conduit aurait opposé l'autorité d'oracles sérieux, comme ceux de Delphes ou de Dodone, consultés officiellement par les magistrats[2].

La première réclamation contre la liberté de la divination a été formulée au IVe siècle avant notre ère, par un homme de guerre et en vue de circonstances exceptionnelles. Énée le Tacticien, préoccupé des complots qui peuvent se tramer dans une ville assiégée, défend, au nom de l'intérêt public, « qu'aucun devin sacrifie en son particulier et sans l'archonte[3]. » Le conseil fut sans doute mis en pratique à l'occasion. Il n'est pas de général, si superstitieux qu'il fût d'ailleurs, qui ait pu laisser les devins travailler à leur gré l'esprit des soldats. Les auteurs qui ont écrit sur l'art militaire supposent toujours que le chef d'une armée peut interpréter à sa manière, sans avoir à craindre de contradiction, les présages survenus au cours de ses opérations et en tirer parti pour encourager ses troupes[4]. Sans doute, Polyænos nous représente Iphicrate refusant de livrer bataille quand les devins l'y invitent, et résistant ailleurs aux « défenses » de ces mêmes fâcheux[5]; mais on sait que les bandes d'Iphicrate ne brillaient pas par la discipline, et du

1) Aristot., *Œconom.* II, 2, 3. Cf. vol. I, p. 56,3. — 2) Voy. vol. I, p. 48. — 3) Æn. Tact, *Poliorcet.* 10. — 4) Cf. vol. II, p. 90 sqq. — 5) Polyæn., *Strateg.* III, 8, 9.

reste, avec un général aussi coutumier des stratagèmes, on n'est pas sûr que ces dissentiments avec les devins ne fussent pas concertés à l'avance. Alexandre, qui avait à son service l'incomparable Aristandros de Telmesse, regretta parfois d'avoir toléré d'autres prophètes dans son camp. Il reçut fort mal le trop zélé Démophon qui, d'après le vol des oiseaux, jugeait dangereux pour le roi l'assaut d'une ville des Oxydraques, et il eut, à un autre moment, la mortification d'apprendre que l'on consultait les victimes pour savoir combien de temps il lui restait encore à vivre[1]. Mais ni Alexandre, ni ses successeurs ne crurent possible de réduire au silence toutes les voix importunes, et de traquer en tous lieux la curiosité.

En somme, les pouvoirs publics, dans les villes grecques, n'ont pas essayé de soumettre la divination au contrôle de la loi. Les oracles étaient hors de leur portée : les prophéties qui circulaient dans le public échappaient à toute mesure de police : quant aux devins, l'État se contentait de les surveiller lorsqu'il les prenait à son service. A Athènes, par exemple, les *hieropœi* étaient chargés d'avoir l'œil sur les devins pendant qu'ils sacrifiaient, de peur de quelque fraude[2], et de certifier, en le proclamant eux-mêmes, l'état des entrailles[3].

C'est à Rome seulement que l'autorité publique, ayant institué une divination officielle, se crut en droit d'exiger que tout le monde s'en contentât. Il n'y avait pas à craindre que l'on abusât des moyens d'information fournis par les méthodes indigènes : les particuliers ne demandaient guère à l'art des augures privés que des cérémonies correctes, et l'on s'occupait bien plus d'assurer le présent par des formalités scrupuleusement remplies que d'interroger l'avenir. Le dan-

1) Voy. vol. II, p. 87 sqq. — 2) Ἱεροποιὸν δὲ καλοῦσι τὸν ἐποπτεύοντα τοὺς μάντεις ὅτε θύουσι, μήπου τι κακουργῶσιν ἐν ταῖς θυσίαις (SCHOL. DEMOSTH., *In Midiam*, p. 552, Reiske. — 3) Καλλιεροῦσι μετὰ τῶν μαντέων (PHOT., *Lex.* p. 103,24).

ger ne pouvait venir que des devins et des rites étrangers.

A part le recours d'usage aux haruspices, l'État s'abstint autant que possible de faire appel à la divination étrangère. Il usa fort discrètement de l'oracle de Delphes, et le Sénat défendit en 241 au consul Lutatius Cerco de consulter les sorts de Préneste [1]. Il exigeait des particuliers la même réserve.

La surexcitation causée par les désastres de la seconde guerre punique révéla un danger auquel la vigilance du Sénat s'empressa de parer. On eût dit que la religion nationale ne suffisait plus au peuple éperdu. « Des experts en sacrifices et des devins s'étaient emparés de la confiance des citoyens, et ils faisaient en trompant les autres des bénéfices faciles, avec la même impunité que si leur métier avait été permis. » Les édiles ayant été impuissants à arrêter ce désordre, le Sénat chargea le préteur urbain, M. Atilius, de délivrer le peuple de ces pratiques. Celui-ci lut au peuple assemblé le sénatus-consulte et ordonna que quiconque aurait des livres de prophéties ou des formules de prières, ou une méthode pour sacrifier mise par écrit, lui apportât lesdits livres et écrits avant les kalendes d'avril ; et que personne, en lieu public ou sacré, ne sacrifiât suivant un rite nouveau ou étranger [2]. »

Les livres de prophéties pouvaient avoir leur moment de vogue, mais non pas une influence occulte et persistante, comparable à celle qu'exercèrent les astrologues, les « mathématiciens » ou Chaldéens. Ces parasites envahirent Rome le jour où il leur fut démontré que la ville enrichie des dépouilles du monde enrichissait ceux qui savaient l'exploiter. Leur omniscience comprenait à la fois la divination et la magie, de sorte que l'on s'habitue de nouveau à confondre ces deux aspects des sciences surnaturelles. La magie avait déjà

1) Voy. ci-dessus, p. 150. — 2) Liv. XXV. 1. Ceci se passait en 213 av. J.-C.

paru criminelle aux rédacteurs des XII Tables, qui avaient édicté des peines sévères contre les dégâts commis par voie de conjuration magique dans les champs cultivés. Elle fut toujours comprise dans les délits professionnels qui attirèrent sur les mathématiciens les sévérités de la police romaine [1].

Caton, qui s'entendait à conduire sa maison, défendait à ses esclaves de consulter les haruspices et les Chaldéens [2]. Le Sénat appliquait les mêmes principes. Il crut corriger les abus naissants en expulsant de Rome les devins orientaux. En 139, le préteur pérégrin Cornelius Hispallus chassa les Chaldéens de la ville et leur enjoignit de quitter l'Italie dans les dix jours [3]. A quelques années de là, Scipion, arrivant à l'armée de Numance, trouvait le camp plein de filles de joie et de « devins et sacrificateurs » qu'il s'empressait d'expulser pour rétablir la discipline [4].

La mesure prise par Cornelius Hispallus n'eût aucune efficacité. Les Chaldéens se cachèrent peut-être un instant : ils reparurent plus nombreux et déjà plus populaires. L'histoire a noté le moment où ils commencèrent à faire des dupes dans les rangs élevés de la société [5]. Ils furent complètement libres de leurs mouvements dans le désordre matériel et moral qui amena la chute des institutions républicaines, et purent trouver des clients généreux dans ce monde d'ambitieux qui étaient toujours à la veille d'être acclamés ou proscrits. Quand l'ordre se rétablit, Agrippa, qui en sa qualité d'édile avait la police de la rue, « chassa de la ville les astrologues et les magiciens [6]. » Mais ce n'étaient là que des

1) En 157 avant notre ère, poursuites dirigées contre C. Furius Chresimus, accusé de maléfices (PLIN., XVIII, § 41 sqq.). — 2) CAT., *Re rust.* I. 5. — 3) VAL. MAX., I, 3, 3. — 4) APPIAN., *B. Hispan.* 85. — 5) Cf. vol. I, p. 253. — 6) DIO CASS., XLIX, 43. On était alors (en 33 av. J.-C.) préoccupé de la lutte imminente entre Octave et Antoine, et il était bon d'avertir les faiseurs d'horoscopes que le gouvernement n'était pas d'humeur à tolérer les prophéties indiscrètes.

mesures transitoires, sans suite et par conséquent sans effet. La répression légale ne commence réellement qu'avec l'empire.

Auguste, occupé à réorganiser la société et à discipliner les mœurs, n'oublia pas de réglementer la divination. Il commença par proscrire le fatras de prophéties grecques et latines qui couraient le monde sous diverses signatures ou sans nom d'auteur. Il savait par expérience qu'on pouvait glisser dans le nombre des pamphlets politiques [1], et que les plus niaises n'étaient pas toujours sans inconvénient. La police recueillit plus de deux mille de ces recueils et les brûla [2]. Quand on eut, à cette occasion, expurgé les livres sibyllins [3], on se trouva avoir fait le possible pour rendre inoffensive la divination fixée par l'écriture.

La divination vivante, représentée par une foule innombrable de praticiens de toute sorte, était plus difficile à atteindre et en même temps plus dangereuse. Auguste comprit que la supprimer purement et simplement par mesure administrative était chose impossible. Mécène lui conseillait de choisir lui-même un certain nombre d'haruspices et d'augures, qui auraient seuls l'autorisation de frayer avec le public [4] : il crut plus habile de ne pas imposer d'estampille officielle à la divination populaire, mais de l'attirer au grand jour pour la mieux surveiller, et de lui interdire les sujets délicats. Vers la fin de son règne, il fit défendre aux devins de donner des consultations à huis clos et de prédire les décès [5]. En ce qui le concernait personnellement, il mit son thème généthliaque à la disposition de tout le monde, espérant ainsi enlever aux calculs faits sur sa destinée l'attrait du fruit défendu ou peut-être décourager les ambitieux en leur

1) Durant le second triumvirat, λογία πρὸς κατάλυσιν τῆς δημοκρατίας ἔροντα παντοῖα ᾔδετο (Dio Cass., XLV, 17). — 2) Suet., *Oct.* 431. — 3) Ci-dessus, p. 307.— 4) Dio Cass., LII, 36. Cf. ci-dessus, p. 112.— 5) Dio Cass., LVI, 25.

faisant lire l'arrêt du destin qui, comme le lui avait dit naguère à Apollonie le mathématicien Théagène, le destinait si visiblement à l'empire [1].

Tibère, qui était un esprit fort, avait, comme Auguste, un penchant pour l'astrologie : elle lui avait, dit-on, montré dès l'enfance le sommet où devait le porter sa fortune [2]. Il n'en fut que plus redoutable pour les astrologues. Un jour, il lui prit envie de jeter à la mer, du haut des falaises du rivage, son familier, l'astrologue Thrasyllus, pour quelques prédictions qui ne s'étaient pas vérifiées, comme « menteur et dépositaire peu sûr de ses secrets. » Les Chaldéens ne tardèrent pas à justifier ses soupçons. Le procès de Drusus Libo (16 ap. J.-C.) montra comment ils pouvaient, à l'occasion, pousser un esprit faible aux extravagances et transformer un étourdi en conspirateur. On sut que Libon fréquentait les Chaldéens, les magiciens et les interprètes de songes [3]. Tibère le faisait déjà surveiller depuis quelque temps, et il en était aux évocations nécromantiques lorsqu'on se décida à le poursuivre. Au cours du procès, l'accusateur Vibius « produisit des pièces vraiment extravagantes : ainsi Libon s'était enquis des devins s'il aurait un jour assez d'argent pour en couvrir la voie Appienne jusqu'à Brundisium [4]. »

L'affaire une fois terminée par le suicide de Libon, le Sénat décréta l'expulsion des astrologues et des magiciens. L'interdiction de l'eau et du feu, c'est-à-dire le bannissement perpétuel et la confiscation des biens, parut une peine suffisante pour le commun des prophètes de carrefour [5]; mais tous ne s'en tirèrent pas à ce prix. Un d'entre eux, L. Pituanius, fut précipité de la roche Tarpéienne. Un autre, P. Marcius, conduit par ordre des consuls hors de la porte Esquiline après que son jugement eut été proclamé à son de trompe, fut

1) Suet., *Oct.* 94. Cf. vol. I, p. 253. — 2) Suet., *Tiber.* 14. — 3) Tac., *Annal.* II, 27. — 4) Tac., *Ann.* II, 30. — 5) Ulpian., in *Mos. et Rom. legg. coll.* 15, 2.

exécuté à la manière ancienne[1], ce qui veut dire attaché à un poteau et battu de verges jusqu'à la mort[2]. Ces deux victimes étaient sans doute de fort minces personnages, et Tacite ne juge même pas à propos de nous dire quel crime leur avait valu la peine capitale : mais leur nom, et plus encore le genre de supplice infligé à chacun d'eux, indique que c'étaient des citoyens romains. On voit que la contagion des rites occultes importés de l'Orient gagnait la société romaine, et que tous les Chaldéens ne venaient pas des bords de l'Euphrate.

Quatre ans plus tard, nouveau scandale. Æmilia Lepida, appartenant à l'une des plus grandes familles de Rome, est accusée d'adultère, de supposition d'enfant, d'empoisonnement et de « questions criminelles adressées aux astrologues sur la maison de César[3]. » On ne dit pas que Tibère en ait pris occasion de sévir à nouveau contre les devins. Nous ne savons si c'est à cette époque qu'il interdit derechef les consultations secrètes[4], et qu'il essaya même de supprimer l'oracle de Préneste[5]. Sous le règne de Claude, Lollia, poursuivie par la haine d'Agrippine, est accusée « d'avoir interrogé des astrologues et des magiciens et consulté l'Apollon de Klaros sur le mariage du prince[6]. Le procès de Furius Scribonianus (52), « exilé sous prétexte qu'il avait interrogé des astrologues sur l'époque de la mort du prince, » provoqua enfin un sénatus-consulte, rigoureux mais de nul effet, qui chassait d'Italie les astrologues[7].

Ces décrets allaient rejoindre dans les archives la série des règlements qu'on n'appliquait pas parce qu'il est chimérique de vouloir extirper des vices dont tout le monde est complice. Néron s'en prit à l'oracle de Delphes[8], mais laissa les petites

1) Tac., *Ann.* II, 32. — 2) Cf. Liv., I, 26. II, 5. — 3) Tac., *Ann.* III, 22. — 4) Suet., *Tiber.* 63. — 5) Voy. ci-dessus, p. 152. — 6) Tac., *Ann.* XII, 22. Le procès est de l'an 49 ap. J.-C. — 7) *SC. atrox et irritum* (Tac., *Ann.* XII, 52). — 8) Voy. v. III, p. 199.

gens tranquilles. Galba, qui fut, dit-on, encouragé par des prophéties miraculeusement découvertes [1], n'eut pas le temps de réfléchir aux dangers que pouvait offrir la révélation appliquée à la politique. Vitellius, subitement transformé en réformateur, proscrivit à son tour les astrologues, leur enjoignant de quitter l'Italie avant les kalendes d'octobre[2]. On ne prenait pas Vitellius au sérieux, et quelqu'un riposta à l'édit par un pamphlet anonyme dans lequel on faisait dire aux Chaldéens « qu'aux kalendes d'octobre, ils comptaient bien que Vitellius lui-même aurait disparu [3]. » L'empereur se vengea à sa manière, en condamnant à mort sans l'entendre quiconque était accusé d'être « mathématicien. » Mais Vitellius, à qui la vieille Cattha, son oracle domestique, promettait un long règne, ne vit pas la fin de l'année 69, et l'on affirma plus tard, sans trop regarder aux dates, qu'il était mort au jour indiqué à l'avance par les Chaldéens [4].

Vespasien parut disposé à troubler le commerce des prédictions astrologiques : mais, s'il interdit le séjour de Rome aux mathématiciens [5], ce fut plutôt pour rappeler les vrais principes que pour les appliquer. Il tolérait volontiers dans son entourage ceux qu'il déclarait ne pas vouloir souffrir dans la ville, et il était fort complaisant pour ce Balbillus qui avait naguère suggéré à Néron le conseil de se garantir des effets pernicieux d'une comète en faisant mourir à sa place quelque illustre personnage [6]. Au fond, Vespasien cherchait le moyen de soustraire au public et de réserver pour le prince les lumières de la divination astrologique. Les mathématiciens eurent l'honneur, sous Domitien, d'être expulsés en même temps que les philosophes [7], ceux-ci paraissant à

1) Suet., *Galba*.9. — 2) Tac., *Hist.* II, 52. — 3) Suet., *Vitell.* 14. — 4) Dio Cass., LXV, 1. Vitellius n'est pas mort aux kalendes d'octobre, mais bien le 24 déc. 69 (Dio Cass., LXV, 22). — 5) Dio. Cass., LXVI, 9. — 6) Suet., *Nero*, 36. — 7) Suidas, s. v. Δομετιανός. Voy. ci-dessus, p. 114, la mention d'un haruspice condamné sous Domitien (Suet., *Domit.* 13).

César aussi incommodes que ceux-là étaient dangereux.

Toutes ces tracasseries donnaient aux astrologues l'auréole des martyrs et achevaient de les mettre à la mode. Juvénal, qui mêle à ses hyperboles bien des observations exactes, nous montre les Chaldéens tenant le premier rang parmi les conseillers des dames du grand monde, à condition toutefois qu'ils aient été persécutés. « Celui-là est hors de pair qui a été souvent exilé. On a confiance en son art, si sa main droite et sa gauche ont fait tinter les chaînes, et s'il est resté longtemps emprisonné dans un camp. Point de mathématicien qui ait l'inspiration s'il n'a été condamné : il faut qu'il ait failli périr, qu'il ait eu grand peine à se faire envoyer dans une Cyclade, et qu'il soit enfin revenu de la petite Sériphos[1]. »

Il ne faudrait pas croire que, durant l'heureux siècle des Antonins, la vigilance du pouvoir se soit tout à fait endormie. La monarchie césarienne, faite avec des institutions républicaines détournées de leur vrai sens, était dans un état d'équilibre perpétuellement instable, faute d'un moyen d'assurer la transmission régulière du pouvoir. L'hérédité des fonctions publiques répugnait aux habitudes prises, et quand le prince avait des enfants, on ne croyait pas pour cela sa succession assurée. C'était là le point incessamment visé par les questions adressées aux confidents du Destin, et les empereurs, se sentant entourés de convoitises ardentes, étaient toujours prêts à frapper les impatients qui menaçaient leur sécurité. Ils savaient, souvent par leur propre expérience, ce qu'un mot tombé des lèvres d'un devin pouvait suggérer de projets et de complots. Aussi, même sous les princes les plus cléments, les oracles évitaient de donner prise au soupçon, et le gouvernement s'efforçait d'inspirer aux devins une terreur salutaire. « Fort souvent, dit Ulpien, et à peu près

1) Juven., VI, 557 sqq. Cf. vol. I, p. 248, 2.

par tous les princes, il a été interdit à qui que ce soit de se mêler de superstitions de cette sorte ; et ceux qui l'ont fait ont été diversement punis, selon la portée de leur consultation. Car ceux qui ont posé des questions touchant la vie du prince ont été frappés de la peine capitale ou de quelque autre châtiment sévère : ceux qui ont consulté sur eux-mêmes ou les leurs ont été punis plus légèrement. Ceux qui passent pour des prophètes doivent être également frappés, attendu qu'ils exercent une profession détestable, qui va souvent contre le repos public et le gouvernement du peuple romain. Il existe à ce sujet un décret du divin Antonin le Pieux, adressé à Pacatus, légat de la province Lugdunaise. Comme le contenu du rescrit est fort long, je me contente d'en citer ces quelques mots de la fin : « Certainement on ne « doit pas laisser impunis des hommes de cette espèce qui, « sous prétexte d'avertissements des dieux, annoncent « certaines choses, et citent ou ces avertissements ou des « gens qui sont censés en avoir connaissance[1]. »

Si Antonin le Pieux parlait sur ce ton, on peut supposer que Trajan et Hadrien ont eu la main plus ferme encore. Il n'est pas jusqu'à Marc-Aurèle qui n'ait dû sévir. Il relégua dans l'île de Syros un illuminé qui, durant la révolte d'Avidius Cassius, avait fait quantité de prédictions relatives aux événements du jour[2].

A partir du troisième siècle, la décadence intellectuelle se trahit par un symptôme de jour en jour plus accusé, le goût et la peur de la magie. L'assiette même de la raison, la foi dans la stabilité des lois naturelles, est profondément ébranlée : les esprits cultivés s'occupent à classifier les innombrables légions de « démons » ou génies qui se substituent partout aux forces physiques et même à la volonté humaine, et le vulgaire, délaissé par ses guides naturels, retourne aux

1) *Mos. et Rom. legg. collat.* XV, 3-6. — 2) *Ibid.* XV, 5.

superstitions les plus grossières[1]. La démonologie, cette lèpre orientale dont la contagion avait été arrêtée durant quelques siècles par la civilisation hellénique, s'attachait à toutes les œuvres de la pensée, décourageant la science par l'introduction de causes libres dans les phénomènes, et réduisant l'initiative humaine à une sorte de passivité résignée. Dans ce monde ainsi courbé sous le joug de puissances invisibles, dont bon nombre étaient malveillantes et vicieuses, il n'y avait qu'une science dont la possession parût digne d'envie : c'était celle qui pouvait tirer l'homme de sa condition dépendante, la science des formules et conjurations qui forcent les êtres invisibles à se mettre au service des magiciens. Toutes les philosophies et toutes les religions s'accordaient à reconnaître le pouvoir de la magie : le miracle ne surprenait plus personne ; la prière, luttant d'efficacité avec les paroles magiques, achevait de troubler l'enchaînement régulier des causes et des effets, et l'ordre naturel, tiraillé en tous sens par tant de désirs, cédait à tout moment sous l'effort. Chrétiens et païens se disputèrent longtemps l'honneur d'avoir attiré l'eau du ciel sur l'armée de Marc-Aurèle en 174, au moment où elle allait périr de soif dans le pays des Marcomans ; d'aucuns croyaient savoir que le mérite attribué à la « légion Fulminante » revenait à un docte magicien d'Égypte, Arnouphis, à moins que ce ne fût à Julien le Chaldéen[2].

On conçoit que, dans une société imbue de ces superstitions, le gouvernement ait partagé l'illusion générale et se

1) L'inconvénient de toutes ces superstitions se faisait sentir jusque dans la vie privée. Le médecin Soranus d'Ephèse recommande à ses clients de choisir, autant que possible, des sages-femmes et des nourrices à qui les songes et les paroles fatidiques ne troublent point la cervelle (χάριν τοῦ μὴ δι' ὀνείρων ἢ διὰ κληδόνας ἢ συνηθές τι μυστήριν θρησκείαν ὑπεριδεῖν τὸ συμφέρον (Soran., *De morb. mulier*. 2). — 2) Suidas, s. v. Ἄρνουφις. Cf. Capitolin., *Anton. Phil.* 24, et les bas-reliefs de la colonne Antonine. Julien avait rédigé pour M. Aurèle un manuel d'astrologie militaire (Mai, *Script. vett.* II, p. 675).

soit senti inquiet en face de gens armés de si formidables secrets. Il chercha moins à traquer les magiciens qu'à détruire la magie elle-même, en empêchant la transmission orale ou écrite de ses recettes. Septime-Sévère fit, dit-on, rechercher dans toute l'Égypte et sceller dans un tombeau tous les livres hiératiques qui prêtaient au soupçon[1].

Alexandre Sévère, qui était un prince à la fois scrupuleux et entiché de sa propre infaillibilité, imagina de créer comme un supplément de divination contrôlée par l'État, en instituant des professeurs d'astrologie et d'haruspicine[2]. Il comptait sans doute discipliner ainsi les méthodes extra-officielles et se donner le droit d'appliquer à ceux qui prétendraient prophétiser à leur mode la rigueur des lois.

Ces lois n'étaient pas des plus accommodantes. Voici en quels termes le jurisconsulte J. Paullus, qui fut membre du Conseil impérial sous Septime-Sévère et préfet du prétoire sous Alexandre, résume la législation existante. « En ce qui concerne les vaticinateurs, qui se prétendent inspirés par la divinité, on a jugé à propos de les chasser de la cité, de peur que, la crédulité humaine aidant, les mœurs publiques ne fussent corrompues et entraînées à espérer certaines choses, ou que tout au moins les imaginations populaires n'en fussent troublées. Ceux qui introduisent des religions nouvelles, inconnues dans leur pratique ou leur doctrine et de nature à surexciter les esprits, sont punis de la déportation s'ils sont de condition honorable, de mort s'ils appartiennent à la basse classe. Quiconque consulte sur la vie du prince ou sur l'État en général les mathématiciens, sorciers, haruspices, vaticinateurs, est puni de mort, avec celui qui lui aura fait la réponse. Chacun fera bien de s'abstenir, non seulement de la divination, mais de ses théories et de ses livres. Que si des esclaves consultent sur la vie de leurs maîtres, ils sont con-

1) Dio. Cass., LXXV, 13. — 2) Voy. vol. I. p. 114. et ci-dessus, p. 254.

damnés au dernier supplice, c'est-à-dire, à la croix : si au contraire on les a consultés et qu'ils aient répondu, ils sont envoyés aux mines ou déportés dans une île[1]. »

Au lieu de payer des professeurs d'astrologie, Dioclétien, dans un édit d'une remarquable brièveté, annonça l'intention de supprimer cette science. « Il est, dit-il, d'intérêt public qu'on apprenne l'art de la géométrie. L'art mathématique, au contraire, est condamnable et absolument interdit[2]. » En même temps, il recommença les perquisitions jadis ordonnées par Septime-Sévère et condamna au feu les bréviaires de sorcellerie et d'alchimie, tout comme les livres des chrétiens[3].

Une fois les empereurs convertis au christianisme, la raison d'État se doubla de toute l'antipathie que ressentait pour les autres cultes une Église habituée à se croire entourée d'œuvres et de machinations démoniaques. Les édits de Constantin ouvrent la série des mesures de répression calculées en vue de l'extinction progressive des cultes polythéistes.

En attendant que la vieille religion expirât sous ces coups redoublés, on espérait avoir raison à bref délai de la divination et de la magie. Après avoir eu confiance aux devins et avoir éprouvé par lui-même la véracité de leurs prédictions, « Constantin, dit le zélé païen Zosime, commença à montrer son impiété en tenant la mantique en suspicion[4]. » A coup sûr, il ne la traita pas en homme qui la dédaigne. Voici les instructions qu'il adressait le 31 janvier 319 au préfet de Rome : « Qu'aucun haruspice ne s'approche du seuil d'un autre homme, même pour un motif étranger à la divination : mais toute amitié avec des gens de cette sorte, de si vieille

1) Paull., *Sentent.* V, 21, 1-3. — 2) Cod. Justin., IX, 8, 2. Édit rendu entre 294 et 305. — 3) Io. Antiochen, p 824. Suidas, s. v. Διοκλητιανός. — 4) Zosim., II, 29.

date qu'elle soit, doit être rompue. L'haruspice qui aura pénétré dans une maison autre que la sienne sera brûlé, et celui qui l'aura attiré par promesses ou cadeaux sera, après confiscation de ses biens, relégué dans une île. En effet, ceux qui veulent obéir à leur superstition pourront exercer en public le rite auquel ils tiennent. Celui qui dénonce un pareil crime n'est pas, selon nous, un délateur, mais plutôt un homme digne de récompense[1]. » Ce ton âpre et ces peines excessives durent indisposer l'opinion publique qui, à Rome même, était prête à renvoyer à la religion chrétienne le mot de « superstition. » Trois mois plus tard, le 13 mai, Constantin fit afficher un édit adressé au peuple et d'un style moins emporté. « Nous défendons aux haruspices, prêtres et ministres ordinaires de ce rite, d'entrer dans une maison particulière et de franchir le seuil d'un autre, même sous prétexte d'amitié, et nous portons des peines contre eux, au cas où ils mépriseraient la loi. Quant à ceux d'entre vous qui y voient leur avantage, qu'ils aillent aux autels publics, aux temples, célébrer les solennités dont vous avez l'habitude; nous n'empêchons pas de vaquer au grand jour aux devoirs de l'ancien usage[2]. »

Constantin n'était pas encore arrivé à se faire sur les sciences occultes une opinion bien arrêtée. Il n'appliquait pas encore à la divination et à la magie le critérium si simple qui suffisait aux chrétiens, et qui consistait à considérer comme venant de Dieu toute révélation, tout miracle dont des chrétiens étaient l'objet ou l'instrument, et comme venant des démons tout ce qui n'offrait point cette garantie. Depuis que la faveur du prince allait à la religion nouvelle, beaucoup de gens se convertissaient « par suite de signes et de songes[3] » : c'était là de la révélation surnaturelle au premier

1) Cod. Theod., IX, 16, 1. — 2) Cod. Theod., IX, 16, 2. — 3) Sozom., *Hist. Eccl.*, II, 5.

chef, mais d'origine divine. Le saint évêque de Trimithonte dans l'île de Cypre, Spiridon, évoquait sa fille Irène pour lui demander où se trouvait un bijou qu'on lui réclamait[1]; ce n'était point de la nécromancie, mais un merveilleux effet de la prière et une preuve anticipée de la résurrection future. De même, les sibylles qui annonçaient les dogmes et les victoires du christianisme étaient comme des phares allumés par Dieu au milieu des ténèbres de l'erreur.

Constantin n'avait point pris parti d'une façon aussi nette : il croyait à tous les prodiges et acceptait des révélations de toutes mains. Ces mêmes haruspices qu'il voulait empêcher de comploter à huis clos, il jugeait à propos de les consulter quand il s'agissait des intérêts de l'État. Il se fait envoyer l'interprétation du coup de foudre qui a frappé l'amphithéâtre de Rome, et il écrit à ce propos au préfet : « S'il est constaté que quelque partie de notre palais ou des autres édifices publics a été touchée de la foudre, il faut, suivant l'ancienne observance, demander aux haruspices ce que cela présage et porter à notre connaissance la réponse, mise avec le plus grand soin par écrit. Il faut même accorder aux autres la permission d'user de cette coutume, pourvu qu'ils s'abstiennent des sacrifices à domicile, qui sont expressément prohibés[2]. »

Enfin, Constantin donna à l'empire une capitale chrétienne. La fondation de Constantinople, qui fut consacrée par les rites de l'Église et non plus par les pratiques des augures ou des haruspices, ouvre une ère de réaction décidée. Le paganisme paya une bonne part des frais d'installation; le grand trépied de Delphes, la statue d'Apollon Pythien, le Zeus de Dodone, vinrent orner les places et avenues de Constantinople[3]. Les évêques crurent ne pouvoir mieux user de

1) Socrat., *Hist. Eccl.*, I, 12. Sozom., *Hist. Eccl.*, I, 11. — 2) Cod. Theod., XVI, 10, 1. Rescrit du 13 mars 321. — 3) Voy. vol. et III, p. 206.

leur influence qu'en demandant des mesures plus énergiques encore. Le temple d'Aphrodite à Aphaca fut rasé, et le fameux temple-oracle d'Asklépios à Ægæ en Cilicie eut le même sort[1]. Le dieu avait guéri des malades éloquents, entre autres les rhéteurs Acacius et Libanius, et sa triste fin fut déplorée selon toutes les règles de l'art[2].

L'empereur dut veiller à ce que ses édits sur la divination ne restassent point lettre morte. Eusèbe dit qu'il défendit absolument de s'occuper « de mantique et d'autres superstitions[3] ». Cependant Constantin savait allier la prudence à l'énergie : il comptait autant, pour accélérer la ruine du paganisme, sur le besoin qu'on avait de sa bienveillance que sur l'intimidation. Il n'appliquait ses édits à la lettre que là où le paganisme faiblissait déjà, et il savait ménager les susceptibilités dangereuses.

Ses fils furent moins habiles. En 341, Constance prétend faire cesser immédiatement la « superstition », et abolir la « folie des sacrifices[4] » : il veut que les délinquants soient punis séance tenante. En 346, il ordonne de fermer en tous lieux les temples : quiconque sera convaincu d'avoir sacrifié sera « abattu par le glaive vengeur » ; ses biens seront confisqués. Les gouverneurs de provinces qui négligeraient de sévir seront traités comme les coupables eux-mêmes[5].

Il est à remarquer que jusque-là, ni ses édits, ni ceux de son père Constantin ne semblent viser la pratique de l'astrologie. L'ennemi, c'est toujours le païen qui, sous prétexte de vaquer aux exercices de son culte, surprend dans les entrailles des victimes le secret de l'avenir prochain. L'astrologie était sans doute dangereuse en tant que divination, mais elle n'était point attachée aux rites de l'ancienne religion, et plus d'un

1) Euseb., *Vit. Constant.* III, 26, 55-58. Socrat., H. E. I, 18. Sozom., H.E. II, 5. — 2) Liban., *Epist.*, p. 319, 507, 1074, 1434. — 3) Euseb., *Vit. Const.*, II, 45. — 4) Cod. Theod., XVI, 10, 2. — 5) Cod. Theod., XVI, 10, 4.

chrétien songeait déjà à accommoder tant bien que mal les théories astrologiques avec la Providence du Dieu unique et tout-puissant. Cependant, il n'était pas probable que les princes Flaviens se montrassent sur ce point plus tolérants que Dioclétien. Les astrologues s'efforçaient de prévenir, à force de déférence, les rigueurs du pouvoir. Firmicus Maternus, qui commença sous Constantin et acheva sous Constance son traité de la *Mathesis*, dédie l'ouvrage à Mavortius Lollianus, un des personnages les plus considérables de l'époque. Ce n'était point évidemment un livre prohibé que celui dont l'auteur pouvait dire qu'il l'avait composé sur la demande d'un proconsul, d'un homme qui fut en 342 préfet de Rome, consul ordinaire en 355, et préfet du prétoire d'Italie en 356. Firmicus Maternus appartient à cette classe d'intelligences moyennes qui n'offrent point de prise à la logique pure. Il sait que l'on a reproché à l'astrologie de nier la liberté et la responsabilité morale ; mais il est persuadé que l'objection est mal fondée, et il croit même y avoir répondu. À ses yeux, l'astrologie prouve l'existence des dieux et l'immortalité de l'âme, enseigne la résignation, tient toutes les passions en bride et devient la source de toutes les vertus. L'astrologue est le prêtre du Soleil et de la Lune : sa profession est un sacerdoce ; et, pour y faire honneur, il faut qu'il soit affable, chaste, désintéressé [1], uniquement occupé de ressembler à ces dieux avec lesquels il converse tous les jours. Du reste, nul n'est plus respectueux des lois de son pays. « Vous donnerez vos réponses en public, dit le pieux auteur, et vous aurez soin de prévenir ceux qui viendront vous interroger que vous allez prononcer à haute voix tout ce que vous avez à dire sur les questions posées, afin qu'on ne vous pose pas de ces questions qu'on n'a pas le droit de

1) Firmicus a soin de distinguer des devins philanthropes ceux qui vivent de leur métier (*Mathes.* III, 8, 9).

faire et auxquelles il est interdit de répondre. Prenez garde de rien dire, au cas où on vous le demanderait, sur la situation de l'État et la vie de l'empereur; car il ne faut pas, nous ne devons pas parler, mus par une curiosité coupable, de l'état de la République. Celui qui répondrait à des questions sur la destinée de l'empereur serait un scélérat, digne de tous les châtiments, attendu que, sur ce sujet, vous ne pouvez ni rien dire ni même rien à trouver à dire. Il est bon, en effet, que vous sachiez que, toutes les fois que les haruspices sont consultés par des particuliers sur l'état de l'empereur et qu'ils veulent répondre à la question, les entrailles à ce destinées et les arrangements des veines les jettent dans une inextricable confusion. De même, jamais mathématicien n'a pu rien affirmer de vrai sur la destinée de l'empereur; car, seul, l'empereur n'est pas soumis aux mouvements des étoiles, et il est le seul sur la destinée duquel les étoiles n'aient pas le pouvoir de prononcer. En effet, comme il est le maître de l'univers entier, son destin est réglé par la volonté du Dieu suprême, et, la surface du monde terrestre étant soumise à la puissance de l'empereur, il est lui-même classé parmi ces dieux que la divinité principale a commis pour faire et conserver toutes choses. C'est la raison qui embrouille les haruspices; car tous ces êtres surnaturels qu'ils invoquent, étant de puissance moindre, ne peuvent jamais dévoiler le fond de cette puissance supérieure qui réside dans l'empereur. Celui-ci, qui a à son service toutes les intelligences, toutes les classes, riches, nobles, dignitaires de toute sorte, investi comme il l'est d'un pouvoir divin et des prérogatives des Immortels, se trouve placé dans les premiers rangs des dieux. Si donc quelqu'un vous consulte sur l'empereur, je ne demande pas que vous l'effarouchiez par une réponse brutale et sévère, mais persuadez-lui sur un ton calme que nul ne peut rien découvrir touchant la vie de

l'empereur, afin que, averti par vos remontrances, il redresse l'erreur de son esprit et renonce à cette passion téméraire. Je ne veux cependant pas que vous dénonciez le client qui vous aura fait des questions indiscrètes; car, une fois qu'il aurait été frappé de la peine capitale, en punition de ses désirs illicites, vous auriez l'air d'être la cause de sa mort, ce qui ne convient pas au rôle du prêtre[1] ».

Firmicus se souvient trop ici de son ancien métier d'avocat; la théorie qui conclut à l'impuissance de l'astrologie en face du mystère de la destinée de César est bel et bien inventée pour les besoins de la cause, et l'on entrevoit, sous les hyperboliques flatteries qui gonflent ce style informe, les finesses d'un défenseur de causes suspectes. Il n'est pas bien sûr que l'auteur de cet ingénieux système ait réussi à se convaincre lui-même, et il est certain qu'il ne convainquit pas les dieux qui habitaient les palais impériaux.

La révolte de Magnence, qui fut soutenu par les partisans de l'ancienne religion (350-353), rendit Constance plus défiant encore et plus tyrannique. Lui et son neveu Gallus vivaient dans une crainte perpétuelle des conspirations magiques et des complots encouragés par la divination. On n'interrogeait pas un devin sur le cri d'une souris, sur la rencontre d'une belette ou quelque autre présage de ce genre, sans s'exposer par cela seul à être traduit en jugement pour crime de lèse-majesté. Les délateurs avaient beau jeu. Des malheureux furent traduits devant les tribunaux pour avoir raconté à leurs amis des songes qu'ils avaient eus[2]. La police impériale était tout yeux et tout oreilles. La justice épargnait de temps à autre des coupables, comme ce Sérénianus qui avait cherché à savoir s'il était destiné à l'empire (353)[3]; mais elle était redoutable pour ceux qui n'avaient point ou n'ache-

1) Firmic., *Mathes.* II, 33. Cf. vol. I, p. 256. — 2) Amm. Marc., XV, 3, 5-6. — 3) Amm. Marc., XIV, 7, 7.

taient point de protecteurs. On feignit de prendre Athanase, l'évêque d'Alexandrie, pour un magicien et un prophète, parce qu'il avait répondu avec à-propos aux païens qui lui demandaient ironiquement d'interpréter le cri d'une corneille[1], et on trouva là un prétexte pour le punir de n'être point arien.

En 359, un essaim d'abeilles va se loger dans la maison du chef de la milice, Barbation. Les devins présagent une « grande crise ». La femme de Barbation s'imagine que son mari sera empereur, et elle lui écrit pour le supplier de ne pas l'abandonner plus tard pour l'impératrice Eusébie. Cette lettre ridicule causa la mort de Barbation et de sa sotte moitié[2]. La même année, une indiscrétion fait parvenir à Constance des billets par lesquels nombre de gens avaient consulté, à Abydos, l'oracle du dieu Besa. Ce fut l'occasion d'un procès qui coûta la vie à quantité de naïfs. « On agit absolument comme si nombre de gens avaient sollicité à Klaros, près des arbres de Dodone et des oracles jadis solennels de Delphes, la perte de l'empereur[3] ». De hauts personnages, comme Simplicius et Parnasius, et des païens endurcis, comme le philosophe Démétrius Chytras, furent exilés. Toutes ces poursuites développaient, en fin de compte, la manie qu'on voulait réprimer, et donnaient aux consultations secrètes tout l'attrait des choses défendues.

Lorsque Julien, après la mort de Gallus, fut promu à la dignité de César (355), les fidèles de l'hellénisme dissimulèrent mal leurs espérances; ils devinrent plus impatients à mesure que Constance approchait de sa fin, et Julien lui-même partageait leur impatience. « Il conjecturait, par une foule de recettes divinatoires, qu'il connaissait en perfection, et par des songes, que Constance ne tarderait pas à mourir[4] ».

1) Sozom., *H. Eccl.*, IV, 10. Amm. Marc., XV, 7, 8. — 2) Amm. Marc., XVIII, 3, 1-4. — 3) Amm. Marc., XIX, 12, 15. — 4) Amm. Marc., XXI, 1, 6.

En effet, il est difficile de parler plus clairement que le « héros » dont il reçut la visite en songe, au commencement de l'an 360 [1]. Tout en se montrant les jours de fête dans les églises chrétiennes, il « s'adonnait à l'haruspicine et aux augures et autres pratiques observées de tout temps par les adorateurs des dieux [2] ».

Constance, aigri et défiant, fulminait contre la divination et la magie sous toutes ses formes. En 356, il affirma de nouveau sa volonté de punir de mort quiconque offrirait des sacrifices et vénèrerait des statues [3]. L'édit de 357 est conçu en termes qui ne permettent aucune équivoque. « Que personne ne consulte d'haruspice ou de mathématicien ; que personne ne recoure aux diseurs de bonne aventure. Que la funeste engeance des augures et des devins se taise. Que les Chaldéens, magiciens et autres individus que le vulgaire appelle auteurs de maléfices, à cause de la grandeur de leurs forfaits, ne s'avisent pas de machiner quelque chose de ce côté. Que chez tous enfin, la curiosité de deviner garde à perpétuité le silence. Car quiconque refusera l'obéissance à nos injonctions subira le supplice capital et succombera sous le glaive vengeur [4] ».

En dépit de toutes les menaces, la contagion gagne l'entourage de l'empereur, qui songe à faire des exemples sur les hauts fonctionnaires. « Bien que la personne des dignitaires, écrit-il au préfet du prétoire, soit exemptée des tortures..... cependant, puisque ceux qui sont en notre compagnie s'attaquent à notre majesté elle-même, si quelque magicien..... ou haruspice, ou diseur de bonne aventure, ou augure, ou mathématicien, si quelque individu déguisant sous des songes qu'il raconte l'art de la divination, ou se livrant à quelqu'un de ces métiers, se trouve surpris dans mon entourage ou dans

1) Amm. Marc., XXI, 2, 2. — 2) Amm. Marc., XXI, 2, 4. — 3) Cod. Theod., XVI, 10, 6. — 4) Cod. Theod., IX, 16, 4.

celui de César (Julien), que sa dignité ne le protège pas contre la question et les tortures. Si, une fois convaincu de ce crime, il oppose des dénégations à ceux qui l'auront découvert, qu'il soit attaché au chevalet, et que, les flancs labourés par les ongles de fer, il subisse un châtiment en proportion avec son forfait [1] ».

Constance réussit au moins à faire peur, et Libanius intimidé le loua d'avoir supprimé l'usage de la divination dans les affaires de l'État [2]. Enfin, la crise prévue éclata : Julien fut acclamé Auguste par ses troupes, et la mort de Constance prévint une guerre civile (361). Julien, si perplexe qu'il fût par nature, était à peu près sûr du succès en cas de conflit, car, un avocat gaulois qui s'occupait d'haruspicine, Aprunculus, venait de lui annoncer un foie de victime entouré d'une double enveloppe [3].

Le nouveau prince pouvait enfin donner libre carrière à son zèle religieux. Initié à la théurgie par Ædésius et Maxime, curieux de révélation et mystique sans le savoir, il réveilla les oracles assoupis [4], délia la langue des devins, et occupa à disséquer ses hécatombes des légions d'haruspices. Les dieux protégèrent fort mal le restaurateur de leur culte, et les chrétiens eurent la satisfaction d'être promptement débarrassés d'un prince sur le compte duquel ils s'étaient déjà fort égayés.

La réaction chrétienne aurait été terrible sans la modération de Jovien. Les devins avaient joué un trop grand rôle dans les conseils de celui qu'on appela depuis lors l'Apostat pour échapper à l'attention. On s'attendait à des représailles. Jovien se borna à proscrire une fois de plus les sacrifices

1) Cod. Theod., IX, 16, 6. — 2) Liban., *Orat. Basil.* III. — 3) Amm. Marc., XXII, 1, 1. Julien avait fait de son côté nombre d'expériences. *Exta rimabatur adsidue, avesque suspiciens prescire festinabat accidentium finem, sed responsis ambiguis et obscuris hærebat futurorum incertus* (Amm. Marc., XXII, 1, 1). — 4) Voy. vol. II, p. 206, 248, 268, 330.

magiques, approuvé en cela par les païens eux-mêmes [1]. Il prohiba si peu les sacrifices ordinaires qu'on en offrit publiquement à Constantinople à l'occasion de son consulat. Dans son camp même, on consulta les entrailles des victimes pour savoir s'il fallait battre en retraite devant les Perses, et il se conforma à l'avis des haruspices [2].

Valentinien fut tolérant par principe. Les païens purent compter sur la protection de l'autorité publique, que Jovien n'avait pas eu le temps de faire sentir. Mais, au début de son règne, Valentinien fit une maladie qu'il attribua aux maléfices des amis de Julien. De là deux édits contre la magie et les sacrifices nocturnes [3], édits qui furent appliqués avec discernement, car Valentinien consentit tout d'abord, sur les représentations qui lui furent faites par le gouverneur de Grèce, Prætextatus, à laisser célébrer comme par le passé les rites nocturnes des Mystères [4].

Son frère Valens se montra plus superstitieux et plus défiant. Vers 371 éclata un affreux scandale, qui ranima et sembla légitimer la persécution contre les devins. Le comte Fortunatianus, s'imaginant que des employés concussionnaires et punis par lui en voulaient à sa vie, cite en justice un magicien et un astrologue qui passaient pour avoir servi les mauvais desseins des mécontents. Le magicien, pour mériter l'indulgence de ses juges, dénonce alors quelques fonctionnaires, comme coupables d'avoir cherché à savoir, au moyen de rites magiques et divinatoires, quel serait le successeur de Valens. L'enquête se lança avec ardeur dans cette voie nouvelle, et bientôt les prisons furent pleines d'accusés qu'on soumit à la question.

Les aveux arrachés par la torture à Hilarius, celui qui avait conduit l'opération magique, sont intéressants à citer,

1) Themist., *Orat.* V, p. 70. — 2) Amm. Marc., XXV, 6, 1. — 3) Cod. Theod., IX, 16, 7. 8. — 4) Zosim., IV, 3.

parce qu'ils nous donnent la description circonstanciée des rites mis en œuvre. « Nous avons construit, juges magnifiques, à l'image du trépied de Delphes et sous de tristes auspices, avec des baguettes de laurier, cette malheureuse petite table que vous voyez, et, après l'avoir consacrée suivant les rites par de secrètes formules d'imprécations, par des apprêts de toute sorte et longtemps continués, nous avons fini par la mettre en mouvement. Or, pour la mouvoir, chaque fois qu'elle était consultée sur des choses mystérieuses, voici quel était le procédé. On la plaçait au milieu d'une pièce tout imprégnée des parfums d'Arabie, et l'on plaçait à nu dessus un plat rond, composé de diverses matières métalliques. Sur le contour du plat et tout au bord, les vingt-quatre lettres de l'alphabet étaient gravées d'une main habile, séparées par des espaces soigneusement mesurés. Un prêtre, vêtu d'habits de lin, chaussé de pantoufles de lin, avec un turban enroulé autour de la tête, portant des rameaux d'un arbre heureux, après avoir rendu propice par des formules récitées la divinité qui allait communiquer les révélations et suivi de point en point les cérémonies de lui connues, s'est penché sur le petit trépied, balançant un anneau suspendu à un fil de Carpathos excessivement léger et initié au moyen de pratiques mystiques. Le dit anneau, tombant par bonds sur les lettres espacées qu'il va chercher l'une après l'autre, forme des vers héroïques qui répondent aux interrogations, bien rythmés et complets, comme ceux qui viennent de Pytho ou des Branchides. Or, comme nous demandions qui succèderait au présent empereur, l'anneau ayant dans ses soubresauts effleuré les deux syllabes ΘΕ-Ο, plus une autre lettre, un des assistants s'écria que c'était Théodore que désignait la nécessité fatale. On ne s'enquit pas plus à fond de la chose ; car nous étions persuadés que c'était bien là l'homme demandé[1] ».

1) Amm. Marc., XXIX, 1, 29.

L'affaire se termina par une exécution en masse de presque toutes les personnes impliquées dans le procès. Valens eut soin que ce Théodore désigné par le trépied n'échappât ni aux tortures, ni au supplice ; pour plus de sûreté, il comprit dans la proscription d'autres Théodores, ainsi que des Théophiles [1]. Sozomène, qui est loin d'être un dialecticien, tout en blâmant la curiosité coupable des « philosophes », ne peut s'empêcher pourtant de trouver absurde chez Valens la prétention de tuer son successeur. La plupart des victimes étaient des néo-platoniciens ou gens réputés tels à cause de leur attachement à la religion hellénique, Hilarius, Simonide de Lydie, Andronicos de Carie, Cœranios, Patricius et autres. Maxime le Théurge, qui avait mésusé de son crédit sous Julien, fut mis à la question, puis relaxé, puis impliqué dans une nouvelle accusation, convaincu d'avoir prédit la mort de l'empereur, et finalement exécuté [2]. On profita de l'occasion pour faire des perquisitions dans les maisons et brûler, comme livres de sorcellerie, une immense quantité d'ouvrages de sciences et de droit [3].

Le résultat de cette sanglante répression appliqué à des délits problématiques fut ce qu'il devait être. On plaignit les victimes, et, quand Théodose fut plus tard associé à l'empire par Gratien, on ne manqua pas de dire que le trépied, pour avoir été mal compris, n'en avait pas été moins véridique. On prétendit même que Valens, s'obstinant de plus en plus dans l'inconséquence qui consiste à croire à la fatalité et à vouloir y échapper, n'osait plus, depuis les révélations d'Hilarius, mettre le pied en Asie, où il croyait reconnaître le lieu désigné comme devant être témoin de sa mort, mais qu'il succomba à l'endroit fixé par l'oracle mieux interprété [4].

Valentinien n'était pas plus disposé à la clémence mais

1) Sozom., VI, 35. Cf. Zosim., IV, 13-14. — 2) Eunap., *Maxim.* p. 481. — 3) Amm. Marc., XXIX, 4, 11-12. — 4) Amm. Marc., XXXI, 14, 9.

s'efforçait d'être plus juste que son frère. Le culte païen et la divination par les sacrifices continuèrent à jouir en Occident d'une certaine tolérance. L'empereur rendit en 371 un édit dans lequel il distingue l'haruspicine traditionnelle de la divination magique. « Pour moi, dit-il, j'estime que l'haruspicine n'a aucun rapport avec les maléfices, et je ne pense pas que cette pratique ou toute autre manifestation religieuse permise par nos ancêtres soit un crime. Nous ne blâmons point l'haruspicine, mais nous défendons qu'on en use d'une façon coupable [1] ».

Tout change avec Théodose, qui ne veut plus régner que sur des chrétiens. A la fin de 381, édit proscrivant « quiconque, par des sacrifices défendus, diurnes ou nocturnes, se serait plongé, comme un malavisé et un sacrilège, dans des consultations vagues, eût-il cru excuser son crime en le commettant dans un sanctuaire ou un temple [2]. » En 385, peine de mort à qui « par l'inspection du foie et les présages tirés des entrailles, se bercerait de l'espoir d'une vaine promesse, ou, ce qui est pire encore, connaîtrait l'avenir par une consultation exécrable. Un supplice plus terrible est réservé à ceux qui, contre notre défense, auraient cherché à savoir le vrai sur le présent ou sur l'avenir [3] ».

Il était bien difficile de distinguer, en fait, entre les sacrifices divinatoires et les sacrifices ordinaires. Théodose résolut d'interdire purement et simplement toute pratique du culte païen. Même pour un prince absolu, la chose n'était pas facile, et ce ne fut pas l'affaire d'un jour. Le préfet du prétoire d'Orient, Cynégius, eut ordre de fermer les temples. Zosime se lamente sur les effets désastreux de cette interdiction [4]; mais nous savons que, même en Orient, il y eut encore des sacrifices après cette date [5]. Du reste, la divination, tra-

1) Cod. Theod., IX, 16, 9 § 10.—2) *Ibid.* XVI, 10, 7.—3) *Ibid.* XVI, 10, 9.— 4) Zosim., IV, 37.—5) Liban., *Pro templ.* p. 182. Chrysost., *Hom. XXXV in Cor. I.*

quée par les édits impériaux, se rabattait sur les observations empyromantiques qui lui avaient suffi jadis, avant que l'extispicine ne mît à la mode ses dissections savantes. A défaut d'entrailles, un peu d'encens jeté sur les charbons de l'autel pouvait révéler la pensée des dieux persécutés.

Les évêques chrétiens s'irritaient de voir la force de l'habitude, qui prolonge l'agonie des religions mourantes, environner d'un respect superstitieux les temples païens. On pouvait bien en fermer les portes, mais non pas faire oublier en un jour le passé. De leur côté, les fidèles de la religion nationale, les « Hellènes », prévoyant de nouvelles rigueurs, faisaient parvenir au prince d'humbles requêtes dans lesquelles ils demandaient de pouvoir honorer librement les dieux qui avaient été si longtemps ceux de l'empire. Théodose était placé entre Libanius et S. Ambroise. Son choix était fait à l'avance. Il déclara en 391, par deux édits qui reproduisent à quelques mois d'intervalle des dispositions à peu près identiques, sa ferme volonté de ne plus tolérer ni sacrifices, ni visites aux temples [1]. La chancellerie impériale a glissé dans ces documents de style rogue et despotique une pointe de sentimentalité ridicule : la loi prend la défense des « victimes innocentes » immolées sur les autels [2], sans paraître se douter que ces victimes, après avoir échappé au danger de fournir les dévots de viandes consacrées, n'apprécieront guère plus la mort sans cérémonie qui les transformera en viande ordinaire. Les édits de 391 dénoncent eux-mêmes la violence qu'ils faisaient à l'opinion, car ils menacent d'amendes énormes les fonctionnaires qui négligeraient de tenir la main à l'exécution de la loi ou même l'oublieraient pour leur propre compte.

Théodose n'avait point dit expressément qu'il fallût démolir

1) Cod. Theod., XVI, 10, 10-11. — 2) *Nemo insontem victimam cædat* (Cod. Theod., XVI, 10, 10 § 12).

les temples; mais les chrétiens l'entendirent ainsi. Les démolisseurs se mirent à l'œuvre dans diverses provinces, notamment en Syrie. A Alexandrie, l'évêque Théophile jeta par terre le fameux temple-oracle de Sérapis. Il y eut de divers côtés des résistances, des émeutes et des désordres qui confirmèrent l'empereur dans sa résolution d'imposer à ses sujets l'unité de foi.

La révolte d'Arbogaste acheva d'exaspérer Théodose contre une religion qui pouvait servir de lien entre tous les mécontents. Il sut que le rhéteur Eugène, sur les épaules duquel Arbogaste avait jeté la pourpre, avait cédé aux présages heureux que le préfet du prétoire, habile dans l'art de la divination, avait fait briller à ses yeux. Enfin, il vit les fidèles de l'hellénisme tourner leurs regards et leurs espérances du côté de l'usurpateur, qui avait une image d'Hercule sur ses étendards. Au lieu de se relâcher de sa sévérité et d'en revenir au système de la liberté de conscience, Théodose signifia aux païens que, s'il consentait à ne point scruter les consciences, il ne voulait plus de manifestation extérieure de leurs croyances. Par l'édit de 392, il prohiba absolument tout acte quelconque d'idolâtrie. Comme on le pense bien, la divination était tout particulièrement visée. Après avoir plaint en passant les « victimes innocentes », l'empereur déclare que « si quelqu'un ose consulter les entrailles palpitantes, il sera coupable du crime de lèse-majesté, même quand il n'aurait rien demandé contre la santé ou sur la santé des princes ». Averti sans doute que l'empyromancie suppléait jusqu'à un certain point à l'extispicine, le législateur ajoute que « tout endroit où il aura été constaté qu'on a fait fumer l'encens sera confisqué[1] ».

L'édit de 392 ne pouvait guère être appliqué qu'en Orient. Arcadius, instrument passif des évêques et des courtisans, le

1) Cod. Theod., XVI, 10, 12.

renouvela en montant au trône [1], mais n'ordonna pas davantage de détruire les temples.

Les Goths se chargèrent d'une part de cette besogne. Conduits par les moines et prêtres grecs, ils renversèrent, entre autres édifices, les temples d'Olympie et d'Eleusis. La destruction de ces sanctuaires révérés fit mourir de douleur et poussa au suicide nombre de vieux Hellènes. Ailleurs, les chrétiens contenaient tant bien que mal leur impatience. Les oracles iatromantiques, si nombreux alors, jouissaient d'une sorte d'immunité à cause des services qu'ils rendaient aux malades, et il eût été imprudent de s'attaquer, sans une autorisation en règle, à ces officines de guérisons miraculeuses. Enfin, Chrysostôme obtint d'Arcadius le premier édit où un empereur ait ordonné de démolir des temples. Arcadius décidait que, « s'il se trouvait dans la campagne des temples encore debout, ils seraient démolis sans trouble et sans tumulte, en sorte qu'avec eux disparût le dernier aliment de la superstition [2] ». Chrysostôme organisa les bandes de démolisseurs, qui firent merveille, surtout en Phrygie et en Phénicie. En Occident, les chrétiens voulurent en user de la même façon, avec la connivence tacite du gouvernement : mais les résistances furent si vives qu'Honorius hésita. Il interdit la destruction des temples au moment où Arcadius l'ordonnait, et ce ne fut qu'en 408 qu'il cessa d'entraver le zèle chrétien.

Il est superflu de poursuivre plus loin le relevé de ces actes du pouvoir. La divination y est intéressée; et comme art dangereux et comme partie intégrante de l'ancien culte, mais nous n'avons plus rien à apprendre sur ses partisans et ses adversaires. Entre chrétiens et païens, ce n'est point une lutte de principes opposés, de la raison contre la foi, de l'esprit d'examen contre la crédulité et l'ignorance, mais un

1) Cod. Theod., XVI, 10, 13. — 2) Cod. Theod., XVI, 10, 16.

simple retournement de préférences instinctives. Les uns déclarent mauvais et démoniaque ce que révèrent les autres, et chacun se flatte d'avoir de son côté les vrais saints, les thaumaturges vertueux et les bons génies. On se renvoie de part et d'autre l'accusation de magie, quand il s'agit d'expliquer des miracles dont personne ne met en doute la réalité matérielle, et des deux parts on croit, avec une égale sincérité, à la perpétuelle intervention des puissances surnaturelles dans le cours de la vie humaine.

Pendant longtemps même, les païens ont sur les chrétiens l'avantage d'une culture plus avancée, plus nationale surtout, et raillent l'éducation sommaire des sectateurs du « Galiléen ». Les chrétiens étaient, on le voit par les écrits de leurs apologistes, fort sensibles à ces railleries, et, dans l'ardeur de la polémique, ils prodiguaient imprudemment aux religions païennes des sarcasmes que les incrédules de l'avenir devaient retourner contre eux. En un temps où leur culte était encore à l'état rudimentaire, ils tournaient en dérision les pompes qui plaisaient aux anciens dieux ; ils demandaient si c'était par préférence pour certaines viandes que ces dieux avaient désigné l'espèce des victimes immolées en leur honneur, et si l'encens réjouissait leur odorat [1]. Ils oubliaient que le Dieu de Moïse avait jadis réglementé de la même façon les sacrifices sanglants offerts dans son temple, et ils ne prévoyaient pas sans doute l'usage que la liturgie chrétienne ferait un jour de l'encens. L'horreur qu'ils ressentaient pour le paganisme exagérait à leurs yeux et l'écart des doctrines et l'incompatibilité des pratiques rituelles. Tout culte est un assemblage de symboles convenus, et il n'est pas une de ces formes extérieures qui ne soit ridicule quand l'esprit qui l'animait s'est envolé. Le paganisme une fois tombé, le culte nouveau s'empara d'une bonne part de son héritage ; et

1) Arnob. VII, 24-25.

l'on vit que la valeur des cérémonies est toute dans l'intention qu'elles traduisent.

La croyance à la divination est peut-être le trait par où chrétiens et païens se ressemblent le plus. La révélation leur paraît un effet ordinaire et, pour ainsi dire, indispensable de la sollicitude divine. Quand les païens déploraient le silence des oracles et attribuaient à la décadence de la divination officielle les malheurs du temps, leurs adversaires répondaient que Dieu ne refuse point ses conseils à qui lui accorde sa confiance. Il y avait déjà une divination chrétienne, moins variée peut-être que l'ancienne mantique, mais non moins agissante et féconde. Quand Théodore vit se dresser devant lui l'usurpateur Eugène, il envoya consulter sur l'issue de la lutte un anachorète égyptien qui passait pour être fort avant dans la confidence du Très-Haut [1]. Lorsque Arcadius eut un fils, l'évêque de Gaza, Porphyre, se vanta d'avoir prédit cette naissance [2]. Plus tard, sous le règne de Tibère II, un certain Anatolios ayant été surpris occupé de sacrifices magiques, la Vierge apparut à plusieurs personnes pour les exciter à punir ce blasphémateur [3]. Si l'on mettait à part toutes les révélations que non seulement les hagiographes, mais les docteurs de l'Église acceptent comme émanées de source divine, on verrait que la mantique païenne ne risquait pas, en disparaissant, de laisser dans le monde une place inoccupée.

Ce qui distingue la divination chrétienne de celle qu'elle remplace, c'est qu'elle n'a point et ne veut point avoir de méthode spéciale autre que la prière. C'est par la prière qu'il faut solliciter les lumières surnaturelles. Toute pratique ayant pour but de provoquer la révélation et de l'obtenir à coup sûr ressemble à une conjuration magique. Si elle n'est

1) Augustin., *Civ. Dei*, V, 24. Theodoret., *Hist. Eccl.* V, 24. — 2) Cf. vol. III, p. 407. — 3) Evagr., *Hist. Eccl.* V, 18.

point vaine et illusoire, elle ne peut mettre en jeu que les esprits mauvais : c'est l'ancienne mantique réveillant les dieux déchus.

On trouverait, dans les canons des conciles et dans certaines ordonnances émanées du pouvoir séculier, bien des mesures dirigées contre ces réminiscences des siècles antérieurs, combinées parfois avec des superstitions nouvelles. Il ne nous appartient pas de suivre, dans cette période où le monde se transforme et où tant de siècles vont être employés à affiner peu à peu les races grossières du Nord, l'histoire de la divination.

Dans la société gréco-romaine, la divination a une existence reconnue ; elle fait partie du culte et elle est représentée soit par des instituts spéciaux, soit par des personnes vouées à ses rites. Dans les sociétés chrétiennes, elle se détache de toutes ces formes extérieures pour se réfugier dans la conscience individuelle. Elle est une des manifestations de cet esprit qui souffle où il veut et se communique à qui il lui plaît, provoquant le bégaiement inconscient des *glossolales* des premiers siècles, ou jetant dans l'âme des saints des clartés soudaines qui les font participer un instant à la prescience divine.

Nous avons assez longtemps et avec une patience assez éprouvée descendu le cours sinueux de l'histoire de la divination antique. Comme un fleuve qui ne peut atteindre la mer, elle est absorbée en détail par les sociétés nouvelles et se perd aux abords du moyen âge, dans le terrain mouvant où s'enfoncent peu à peu les assises de la vieille civilisation gréco-romaine.

Il faudrait être moins las du voyage pour résumer ici l'inventaire dressé sur la route. Il suffit d'ailleurs d'un dernier

regard jeté sur cet amas de documents recueillis loin du grand chemin où circulent les idées modernes pour saisir et pour garder le principal enseignement qui s'en dégage.

La divination — ou, comme nous l'appelons aujourd'hui, la révélation — est le lien nécessaire que le sentiment religieux établit entre l'homme et le monde invisible, et l'on est assuré de la rencontrer, diversement employée, étalée au dehors ou reléguée dans le for intérieur, mais toujours agissante, partout où ce sentiment s'empare des consciences. Commune à toutes les religions, elle partage les vicissitudes qui les atteignent tour à tour, mais elle ne peut périr qu'avec la religion elle-même, c'est-à-dire avec l'instinct et le goût du surnaturel. Elle est la véritable mesure de la vitalité des croyances religieuses. Dès qu'elle faiblit, on peut être assuré que les préoccupations populaires se détournent des choses surnaturelles, et, quand ses sources s'épuisent, c'est que l'homme ne demande plus au ciel ni promesses, ni aide, ni conseil. La foi, en effet, a sur toutes les autres passions humaines ce privilège spécial qu'elle atteint toujours à son but. Il dépend d'elle de projeter dans les profondeurs de l'inconnaissable le reflet de ses propres ardeurs, et de faire planer au-dessus de toutes les désillusions de la vie des espérances abritées contre toute déception. La révélation, créée par la foi, ne manque donc qu'à ceux qui n'éprouvent point le désir d'en être éclairés, et cette indifférence est un signe infaillible de la paralysie du sens religieux. La contre-épreuve a été faite plus d'une fois au cours des siècles. Durant la période d'excitation mystique qui prépare et accompagne l'avènement des grands systèmes religieux, la révélation se prodigue : elle court comme une brise céleste sur les fronts échauffés, et le murmure des voix divines ne s'apaise qu'une fois l'œuvre achevée. De nos jours même, une religion qui cherche à se fonder, et qui lutte péniblement

contre les dédains de la science, fait appel aux vieux rites nécromantiques et prétend faire dicter par des esprits invisibles un dogme nouveau.

Cette solidarité établie par l'histoire entre le sentiment religieux et la divination permet de penser que celle-ci doit traduire sinon toutes les idées, au moins les préoccupations dominantes des esprits tournés vers les choses suprasensibles.

A ce point de vue, l'histoire de la divination antique est des plus instructives. Elle nous montre la révélation employée presque exclusivement à satisfaire des intérêts d'ordre inférieur, appliquée au détail de la vie quotidienne, mais muette sur toutes les grandes questions qui dépassent le cercle étroit des besoins ou des ambitions du moment. Le succès des entreprises et la santé du corps, voilà ce que réclament des puissances surhumaines les clients des oracles. La divination se répartit pour ainsi dire également entre ces deux voies que lui trace l'instinct populaire. Avec le temps, la thérapeutique révélée attire à elle toutes les forces dont dispose encore une foi troublée par la concurrence d'une foule de cultes venus de tous les points de l'horizon, mais sans cesse ravivée par l'appât d'un bénéfice immédiat. La dernière période de l'histoire de la divination est toute aux oracles médicaux.

On peut conclure de ces faits qu'en Grèce la religion, de bonne heure caduque et privée de l'appui d'une caste sacerdotale, n'a ni attiré ni retenu autour d'elle les intelligences supérieures. Celles-ci ont demandé à la poésie d'abord, — que l'on appelait aussi, par habitude ou par métaphore, une révélation des Muses, — puis à la philosophie, c'est-à-dire à la science raisonnée, la satisfaction de ce besoin de connaître qui est la marque caractéristique des races d'élite. De là, à côté d'un culte pompeux où l'art tenait plus de place que la foi, la

stérilité dogmatique de la religion grecque, qui serait à peu près vide d'idées si les poètes ne lui avaient de temps à autre prêté de leur superflu.

C'est que le peuple grec a vécu vite et qu'il a traversé d'un pas rapide l'âge où les besoins de la sensibilité l'emportent sur ceux de l'intelligence. Ses grands hommes l'ont entraîné à leur suite dans les voies du libre examen et lui ont de bonne heure appris qu'il n'y a point de raisons à opposer à la raison. Dès le VIIe siècle avant notre ère, la philosophie ionienne avait porté un coup mortel à l'esprit religieux déjà affaibli, en accoutumant la moyenne des intelligences à l'idée que tout est mené dans le monde par des lois inhérentes aux choses et non par des volontés personnelles, plus ou moins libres et changeantes. C'est là le principe scientifique par excellence et comme le fondement même de la raison. Partout où il s'implante, il a pour effet certain, quelque effort que l'on fasse pour en limiter les conséquences, de détruire la foi au surnaturel.

Nous avons vu comment la croyance à la divination, traquée par la logique, a opposé aux arguments la force de l'habitude, la complicité des désirs qu'elle excitait, de l'intérêt immédiat qu'elle pouvait seule satisfaire, et trouva ainsi dans le fonds le plus résistant de la nature humaine un refuge où elle attendit que le déclin de la civilisation lui permît de prendre sa revanche.

Il n'y a point eu dans l'antiquité de lutte sérieuse entre la révélation et la science. Celle-ci planait de trop haut au-dessus de sa rivale, et les esprits qu'elle animait de son ardeur généreuse ne trouvaient point en face d'eux de résistance fondée sur des dogmes d'origine surnaturelle. Socrate lui-même, tout en mettant la révélation au-dessus de la raison, n'a point songé à s'en servir pour soustraire à la discussion les grands principes de sa philosophie.

Les choses ont bien changé depuis. Au système des religions nationales, assises sur une base étroite et mal armées, a succédé celui des religions cosmopolites. L'idée de Dieu s'est élargie, et la révélation a tracé les premiers linéaments des vastes théories qui, patiemment achevées par le long travail des siècles, ont occupé d'avance tous les points que la science aspire à conquérir. Aussi le combat dont la première ardeur enivrait Lucrèce s'est rallumé : une fermentation de jour en jour plus vive travaille les sociétés modernes, et partout se débat la question de savoir s'il faut faire dépendre de la foi au surnaturel connu par la révélation la dignité humaine, l'ordre social et cette domination de soi-même qu'on appelle la vertu.

Il y aurait illusion égale à croire que cette lutte grandiose puisse être suspendue par une transaction ou à supposer qu'elle doive se terminer bientôt par la défaite de l'un des deux principes adverses. Le sentiment religieux peut survivre à la ruine de tous les dogmes, et il a dans l'âme humaine des refuges où il peut défier les assauts de la logique pure. Le désir de l'immortalité suffit à lui seul à régénérer toutes les puissances de l'imagination, et, dans cette révolte intéressée contre la mort, les croyants sont assurés de rencontrer partout des complices. Tandis que la divination conçue à la manière antique demeure, aujourd'hui comme autrefois, attachée à des méthodes naïves qui ne lui permettent plus de braver le grand jour, la foi à l'indémontrable reste classée parmi les aptitudes les plus remarquables de notre espèce. Les historiens en mesurent la valeur à la place qu'elle a tenue dans le monde ; les métaphysiciens l'identifient avec le sens de l'absolu : enfin, le scepticisme poussé à l'excès y retourne spontanément, comme à la source de l'art et de la poésie, les seuls biens auxquels s'attachent les intelligences désenchantées. On craint de soumettre à l'analyse cette force

inconsciente, cet instinct de l'au-delà, ou l'on s'arrête avant de l'avoir réduit à ce qui en constitue l'essence, c'est-à-dire le besoin de rassurer l'entendement en arrêtant à une limite prochaine la recherche des causes, le besoin plus impérieux encore de trouver toute faite la recette du bonheur.

D'autre part, la raison a laissé s'émousser dans sa main l'arme tranchante qu'elle maniait avec tant d'assurance aux temps de Thalès, d'Épicure et de Descartes. La philosophie de Kant, apportant à la révélation un secours imprévu, ne voit plus dans les notions premières de l'entendement que des cadres factices où se classent de pures apparences, et elle laisse planer sur la réalité substantielle des choses un doute invincible, qu'un acte de foi peut seul écarter. Comme au jour où Platon peuplait le monde de vains décalques de l'idéal, le mysticisme est rentré dans la raison même pour en combler les lacunes, ramenant avec lui les causes libres, les volontés et activités plus ou moins conscientes qu'avait éliminées la métaphysique rationnelle. Il est arrivé que, sous l'influence de ce platonisme nouveau, plus raffiné mais plus découragé que l'ancien, les esprits les plus pénétrants sont tentés de se désintéresser des conquêtes objectives de la science, celle-ci ne pouvant, à leur sens, que coordonner des phénomènes et tombant à chaque instant dans l'illusion de croire que les lois de la raison sont les lois mêmes qui régissent les choses.

Il est bon qu'en mesurant ainsi les limites de ses forces et en fixant les frontières de son domaine, l'esprit humain se soit donné à lui-même une leçon de modestie : mais il ne faudrait point qu'il parût trahir sa propre cause. Il n'y a pas lieu de penser, d'ailleurs, que cette mémorable analyse de l'intelligence faite par le criticisme ait compromis ou retardé la victoire des procédés rationnels sur la révélation. Kant a, pour sa part, déblayé le terrain de tous les semblants de

preuves dont s'entouraient les dogmes, et, de ce côté, son œuvre est définitive. Il a fait plus : revenant aux traditions de l'antique stoïcisme, il a montré que la dignité de l'homme est indépendante de la durée assignée à sa personnalité et que la morale péniblement étayée sur l'attente d'une sanction n'a rien de commun avec la vertu. Il place dans la conscience même, et non point dans une autorité quelconque extérieure à elle, la source de l'obligation, la règle du devoir, expulsant ainsi de la morale les préceptes transmis à l'état d'ordres divins par la révélation surnaturelle. Son effort a porté, par conséquent, sur le point jusque-là le mieux défendu par ceux qui mesurent, et avec raison, la valeur des religions à leur efficacité morale.

Quelles que soient les péripéties ultérieures de la lutte engagée entre les traditions révélées et la connaissance scientifique, le moment viendra où l'esprit humain, même pris à cette hauteur moyenne qu'on appelle l'opinion commune, reconnaîtra dans toutes les formes indémontrables de ses rêves les jouets de son enfance. On peut l'affirmer sans chercher le vain plaisir de terminer une histoire de la divination par une prophétie, car cette révolution intellectuelle est déjà consommée dans les hautes régions de la pensée, et peu à peu l'effet s'en propage jusque dans ces couches inférieures qui vivent toujours de la parole d'autrui.

Toutefois, il y aurait quelque imprévoyance à oublier que les illusions d'autrefois ont tenu dans la vie de l'humanité une grande place. Elles sont le produit d'instincts puissants qui, plutôt que de se laisser refouler dans l'inaction et le silence, briseraient l'œuvre de la raison, devenue déraisonnable à son tour. La science doit donc songer que, pour le grand nombre, elle ne se distingue de la foi que par ses résultats. Il faut qu'elle se montre en même temps plus soucieuse que sa rivale de la félicité humaine et plus puissante à la réaliser.

Il faut qu'elle allège, autant que le permet la rigueur des lois naturelles, les maux dont se plaint notre espèce, la douleur dans l'ordre physique, l'injustice dans l'ordre moral. Il faut que son règne ne laisse point regretter les consolations chimériques, mais accessibles à tous et en tout temps, que l'imagination rapportait de ses voyages dans l'inconnu. Il faut que, jusqu'aux limites extrêmes du possible, jusqu'au point précis où la résignation est un devoir, elle donne satisfaction aux désirs qui s'échappaient jadis en jets ardents dans les perspectives ouvertes par la révélation ou se dépensaient en colloques avec les puissances surnaturelles.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME

APPENDICE

ARTICLES CONTENUS DANS L'APPENDICE

I

FASTES AUGURAUX (*)

DATES de la cooptation et de la mort [av. J.-C.]		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
		Attus Navius (?).........	
		....	
	296	M' Valerius Maximus (dictat. 260)	Liv. III, 7. C. I, L. I, p. 284.
		T. Verginius Tricostus Rutilus (cos. 275)	Liv. III, 7.
	301	C. Horatius Pulvillus (cos. 277. 297).............	Liv. III, 32.
301		C. Veturius Cicurinus (cos. 299)	Liv. *ibid.*
300		C. Genucius	Liv. X, 9.
300		P. Ælius Pætus.........	Liv. *ibid.*
300		M. Minucius Fæsus [Augurinus ?]............	Liv. *ibid.* Cf. Th. Mommsen, *Rœm. Forschungen*, I, p. 67-68.
300		C. Marcius Rutilus (cos. 310).................	Liv. *ibid.*
300		T. Publilius	Liv. *ibid.*

(*) Nous donnons ici, sous le titre de *Fastes auguraux*, une liste des membres du collège des augures dressée d'après les témoignages cités et aussi complète que nous avons pu la faire (Cf. les *Fastes pontificaux* dans les *Pontifes de l'ancienne Rome*. p. 427-435). En comparant les dates et les références indiquées, il est aisé de reconstituer — là où la chose est possible — la série des occupants pour chaque siège, travail qui a été fait avec le plus grand soin, pour la période comprise entre 218 et 167, par C. Bardt, *Die Priester der vier grossen Collegien*, p. 18, sqq. cf. ci-dessus, p. 266.

DATES de la cooptation (av. J.-C.)	et de la mort	NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
265	203	Q. Fabius Maximus (cos. 233. 228. 215. 214. 210. 209).................	Liv. XXX, 26. Orell. 541.
228?	208	M. Claudius Marcellus (cos. 222. 215. 214. 210. 208).................	Liv. XXVII, 36.
	214	P. Furius Philus (cos. 223).	Liv. XXV, 2.
	216	M. Æmilius Lepidus (cos. 232).................	Liv. XXIII, 30.
	204	M. Pomponius Matho...	Liv. XXIX, 38.
	211	Sp. Carvilius Maximus (cos. 234. 228.........	Liv. XXVI, 23.
	210	T. Otacilius Crassus.....	Liv. XXVII, 6 (texte altéré et suspect).
215?		C. Atilius Serranus (præt. 218)................	Liv. XXII, 35.
213	170	L. Quinctius Flamininus..	Liv. XXV, 2.
211		M. Servilius (cos. 202)...	Liv. XXVI, 23.
210		Ti. Sempronius Longus..	Liv. XXVII, 6.
208	174	P. Ælius Pætus (cos. 202).	Liv. XXVII, 36. XLI, 21.
204	174	Ti. Sempronius Gracchus.	Liv. XXIX, 38. XLI, 21.
	185	Cn. Cornelius Lentulus (cos. 201)...........	Liv. XXXIX, 45.
203	196	Q. Fabius Maximus......	Liv. XXX, 26. XXXIII, 42.
195	167	C. Claudius Pulcher (cos. 177).	Liv. XXXIII, 44. XLV, 44.
192	160	L. Æmilius Paullus (cos. 182. 168)............	Liv. XXXV, 10. Plut. *Æmil.* 3. Orell. 542 (C. I. L., I, p. 289).
184	180	Sp. Albinus (cos. 186)...	Liv. XXXIX, 45. XL, 42.
180	164	P. Cornelius Scipio (Africani fil.)......... ...	Liv. XL, 42. C. I. L., I, p. 19.
174		T. Veturius Sempronianus	Liv. XLI, 21.

DATES de la cooptation et de la mort (av. J.-C.)		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
174		Q. Ælius Pætus (cos. 167).	Liv. *ibid.*
167		T. Quinctius Flamininus..	Liv. XLV, 44.
170?	152?	Ti. Sempronius Gracchus (cos. 177. 163)........	Cic. *Nat. Deor.* II, 4. *Divin.* I, 18.
	149	M. Porcius Cato [Censorius] (cos. 195. cens. 184).................	Cic. *Senect.*, 18.
	129	P. Cornelius Scipio Æmilianus (cos. 147. 134)..	C. I. L. I, p. 278.
		C. Lælius (cos. 140).....	Cic. *Nat. Deor.* III, 2. *Phil.* II, 33.
	115	Q. Cæcilius Metellus Macedonicus (cos. 143)...	Cic. *De Finib.* V, 27.
		M. Æmilius Lepidus Porcina (cos. 137)........	Vell. II, 10.
		D. Junius Brutus (cos. 138).................	Cic. *Amicit.* 2.
	90?	M. Æmilius Scaurus (cos. 115).................	Ascon. *In Scaur.* p. 22. Cf. ci-dessus, 266, 4.
		Q. Mucius Scævola (cos. 117)................	Cic. *Brut.* 26. *Pro Balbo*, 26. *Phil.* X, 31.
		L. Licinius Crassus (cos. 95).................	Cic. *De Orat.* I, 10.
99	8	C. Marius (cos. 117, etc.).	Cic. *Ad Brut.* I, 5. C. I. L., I, p. 290.
	78	L. Cornelius Sulla (cos. 88. dictat. 82, etc)....	Appian. *Bell. civil.* I, 79.
		C. Cælius Caldus (?).....	Th. Mommsen, *Rœm. Münzwesen*, p. 637.
82?	48	Cn. Pompeius Magnus (cos. 70, etc.).........	Cic. *Ad Attic*, II, 7. 9. 12. 22. VIII, 3. *Phil.* II, 12.
	51	C. Claudius Marcellus (cos. 50	Cic. *Ad Fam.*, XV, 8. *Divin.* II, 35. *Leg.* II, 13.

DATES de la cooptation et de la mort [av. J.-C.]		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
	57	L. Licinius Lucullus (cos. 74)................	C. I. L., I, p. 292.
	58	C. Servilius............	Plut. *Lucull.* 1. Fest. p. 351, s. v. *Stellam.*
63?		M. Valerius Messala (cos. 53)..................	Macr. *Sat.* I, 9, 14. Fest. p. 351. s.v. *Bene sponsis.* Gell. XIII, 14. 15. 16.
		L. Julius Cæsar (cos. 64).	Macr., *Sat.* III, 3, 11.
	47	Ap. Claudius Pulcher (cos. 54)..................	Cic. *Divin.* I, 47. II, 35. *Brut.* 77.
	59	Q. Cæcilius Metellus Celer (cos. 60)..........	Cic. *In Vatin.* 8. Dio Cass. XXXVII, 27.
	50	Q. Hortensius (cos. 69)..	Cic. *Brut.* 1. *Phil.* II, 4.
	53	P. Licinius Crassus....	Plut. *Cic.* 36.
57?	46	Faustus Cornelius Sulla..	Dio Cass. XXXIX, 17.
57		P. Cornelius Lentulus Spinther.............	Dio Cass., *ibid.*
53	43	M. Tullius Cicero (cos. 63).	Plut. *Cic.* 36. Cic. *Brut.* 1. *Phil.* II, 2.
54?		L. Marcius Philippus....	Th. Mommsen, *Rœm. Münzwesen*, p. 641.
50?	47	Q. Cassius Longinus (tr. pleb. 49).............	Cic. *Ad Fam.* IX, 9. Th. Mommsen, *op. cit.* p. 635.
		Ser. Sulpicius Galba.....	Appian. *B. Civil.* III, 7. Cic. *Ad Att.* IX, 9.
50	31	M. Antonius (cos. 44, etc).	Hirt. *B. Gall.* VIII, 50. Cic. *Ad Fam.* VIII, 14.
47		P. Vatinius (cos. 47).....	Cic. *Ad Fam.* V, 10. cf. Fulgent. *Mythol.* II, 17.
47?		P. Servilius Vatia Isauricus (cos. 48)..........	Cic. *Ad Fam.* XIII, 68.

DATES de la cooptation et de la mort [av. J.-C.]		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
46	44	C. Julius Cæsar (cos. 59. dict. etc.)	Cic. *Ad Fam.* XIII, 68. Dio Cass. XLII, 51. Th. Mommsen. *op. cit.* p. 631.
46?		Q. Cornificius	Cic. *Ad Fam.* XII, 17. 18. 25. Th. Mommsen, *op. cit.* p. 653. Cohen, *Méd. consul. Cornuf.* 1. 2, 3.
	43	C. Vibius Pansa (cos. 43).	Cic. *Ad Fam.* XII, 25.
	43	A. Hirtius (cos. 43)	Cic. *Phil.* VII, 4.
39		Sex. Pompeius	Voy. ci dessus, p. 276, 3.
40		L. Sempronius Atratinus (cos. 34.)	C. I. L., VI, 1976, 3.
		M. Junius Silanus (cos. 25)	*Annal. dell'Instit.*, 1849, p. 72-73.
		Cn. Cornelius Lentulus (cos. 14)	Dio Cass., LIV, 24. Suet. *Tiber*, 49. Sen. *Benef.* II, 27. Orell. 2265, C. I. Gr. 2943.
		C. Marcius Censorinus	I. R. N. 4319.
1		L. Calpurnius Piso	C. I. L. V, 3257.
Apr.	J.-C.	Valerius Messala...	Dio Cass., XLIX, 16.
7	14	C. Julius Cæsar Octavianus Augustus	Orell. 641, etc.
	4	C. Cæsar.........	Orell. 633.
	2	L. Cæsar...............	Orell. 637. 641. C. I. L. V, 6416, 8.
7		P. Petronius............	C. I. L., VI, 1976, 8.
		P. Claudius Pulcher.....	Orell. 578.
		L. Volusius Saturninus (cos. 3 p. Chr.)........	C. I. L. III, 2974. 2975.
		M. Cornelius.......	C. I. L. VI, 1976.
		M. Lepidus (cos. 11)....	C. I. L. III, 398.

DATES de la cooptation et de la mort		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
7	37	Tiberius Claudius Nero..	Orell. 641. 688. 690, etc.
	9	Claudius Nero Drusus...	Orell. 5375.
		Cn. Pompeius..........	Orell. 2265.
	23	Drusus Cæsar (Tib. fil.)..	Orell. 211. 650. 652. 660.
	19	Germanicus Cæsar.......	Orell. 655. 656. 660. 3064.
	33	Drusus Cæsar (Germ. fil.).	Suet. *Calig.* 12.
		Tiberius Cæsar..........	C. I. L. V, 6416, 4.
	41	C. Caligula	Dio Cass., LVIII, 8.
	54	Tib. Claudius Nero Germanicus.............	C. I. L. III, 381, V, 24. Orell. 5399, etc.
		L. Nonius Quintilianus...	Orell. 2243. 4954.
		P. Plautius Pulcher	Orell. 723.
	68	Nero Claudius Cæsar....	Orell. 650. Eckhel, *D. N.* VI, p. 271.
		M. Annæus Lucanus.....	*Vit. Lucan.* (Ps. Sueton.).
		L. Minicius Natalis......	Orell., 1551.
		T. Clodius Eprius Marcellus (cos. 61. 74).......	Orell. 5425.
		M. Lælius Felix.........	Macr. *Sat.* I, 6, 13.
		L. Julius Silanus	Orell. 5354.
	98	M. Cocceius Nerva......	Orell. 5435.
		A. Platorius Nepos Aponius, etc	Orell. 822. Spart. *Hadrian.* 23. C. I. L., V, 877.
		Julius Frontinus	Plin. *Epist.* IV, 8.
		C. Plinius Cæcilius Secundus.................	Orell. 1172. C. I. L., V, 5262. 5263. 5607.
		Verginius Rufus....... .	Plin. *Epist.* II, 1.
		L. Minicius Natalis Quadronius Verus (cos. 127)	Orell. 5450. 6498.
		M. Mummius Sisenna Rutilianus (cos. 133)......	Orell. 3933. 6499.
		P. Tullius Varro	Orell. 6497.

DATES de la cooptation et de la mort		NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
		M. Metilius Aquillius Regulus Nepos	*Bullett. dell'Instit.* 1873, p. 202.
		L. Dasumius Tullius Tuscus..................	Orell. 6051.
		C. Arrius Antoninus.....	*Bullett. dell'Instit.* 1874, 114.
		M. Antonius Antius Lupus	Orell. 890.
201		Cornelius Anullinus......	C. I. L. VI, 1982. 1983.
		C. Octavius Sabinus (cos. 214)	*Ephem. Epigr.* II, p. 130.
		Q. Hedius Rufus Lollianus (cos. 211)............	Orell. 3652. C. I. L II, 4121.
		P. Petronius Faustus....	Orell. 939.
		T. Flavius Postumius Varus (præf. urb. 271)....	Orell. 6017.
		.L. Flaminius Hister......	C. I. L. V, 913.
		[T. Flavius Archelaus] Claudianus	*Bullett. dell'Instit.* 1858. p. 120.
		L. Aurelius Kalatinus....	Orell. 1579.
		M. Aurelius Julius.......	Orell 5788. C. I. L. III, 1938.
		C. Arrius Calpurnius Frontinus Honoratus.......	Orell. 6981. C. I. L. III, 289. 290.
		C. Passienus Cossonius Scipio Orfitus.........	Orell. 1890. 6023.
		T. Flavius Postumius Titianus................	Orell. 1194.
		C. Vettius Corsinius Rufinus (cos. 323).........	Orell. 2285.
		M. Mæcius Mummius Furius Balburius Cæcilianus Placidus (cos. 343)................	Orell. 3191.

DATES de la cooptation et de la mort	NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
	C. Junius Vitrasius......	Orell. 1105.
	Q. Flavius Messius Egnatius Lollianus (cos. 354).	Orell. 2284. 3162.
	Rufus Ceionius..........	Orell. 2353.
	Populonius Aradius Proculus	Orell. 3672.
	Memmius Cæcilianus Placidus	Orell. 5699.
	Vettius Agorius Prætextatus	Orell. 2354.
	Ulpius Egnatius Faventinus..................	Orell. 2335.
	L. Ragonius Venustus....	Orell. 2130.

AUGURES MUNICIPAUX

NOMS DES MUNICIPES	NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
ITALIE		
Cora.......	L. Publilius Flaccus	C. I. L. I, 1158.
Signia	P. Hordeonius Gallus ...	*Ibid.* 1145.
—	M. Cæcilius Rufus......	*Ibid.* 1145.
—	C. Claudius Piscus	*Ibid.* 1145.
CISALPINE		
Altinum	L. Postumius.........	*Ibid.* 2178.
Aquæ Statiellæ	Furrinius	*Ibid.* 7515.
Aquileia	T. Vibius Ruso........	*Ibid.* 1016.
August.Taurin	L. Æbutius Optatus	*Ibid.* 7017.
Brixia......	P. Papirius Pastor	*Ibid.* 4374.
Comum.....	T. Annius Maximus Pomponianus	*Ibid.* 5266.
—	M. Juventius Marcianus. .	*Ibid.* 5291.

NOMS DES MUNICIPES	NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
Concordia . . .	[N***].	C. I. L. V, 1905.
Dertona.	[N***].	*Ibid.* 7370.
Mantua.	M. Fabius Præsens.	*Ibid.* 4059.
Novaria	[N***].	*Ibid.* 8937
Patavium . . .	Sex. Pompeius.	*Ibid.* 2836.
—	Cæsonius Rufus	*Ibid.* 2854.
Tergeste.	L. Varius Papirius Papirianus	*Ibid.* 545.
Ticinum	Sex. Sextilius Fuscus . . .	*Ibid.* 6431.
—	M. Domitius Priscus. . . .	*Ibid.* 6428.
Tridentum. . .	C. Valerius Marianus. . . .	*Ibid.* 5036.
Vercella	Aquillius Secundus.	*Ibid.* 6661.
Verona	T. Sornius Dexter.	*Ibid.* 3427.
—	Q. Cæcilius Cisiacus Septicius Cæcilianus	*Ibid.* 3936.
ILLYRIE		
Apulum	Ælius Julianus.	C. I. L. III, 1001.
—	P. Ælius Strenuus	*Ibid.* 1141.
—	C. Nummius Certus.	*Ibid.* 1217.
Berytus.	[N***]. . . , ...	*Ibid.* 170.
Carnuntum . .	T. Flavius Probus	*Ibid.* 4495.
Cetium	M. Ulpius Expectatus . . .	*Ibid.* 5658.
Dyrrhachium.	Epidamnus Sy[rus]	*Ibid.* 611.
Lissus.	L. Gavius.	*Ibid.* 1704.
Napoca	P. Ælius Fabianus	*Ibid.* 1141.
Pœtovio.	C. Valerius Tettius Fuscus	*Ibid.* 4038.
Porolissum . .	Cocceius Umbrianus	*Ibid.* 2866.
Salona	L. Egnatius Clemens. . . .	*Ibid.* 1942.
Sarmiszegetusa. . . .	P. Ælius Fabianus	*Ibid.* 1209.
Savaria.	[N***]	*Ibid.* 4178.
Scarbantia. . .	Tib. Julius Quintilianus . .	*Ibid.* 4243.
Scardona. . . .	C. Petronius Firmus	*Ibid.* 2802.
Troas	C. Norbanus Quadratus . .	*Ibid.* 381.

NOMS DES MUNICIPES	NOMS DES AUGURES	TÉMOIGNAGES
ESPAGNE		
Asturica	Cosconius	C. I. L. II, 2647.
Astura August.	L. Valerius Auctus	*Ibid.* 5078.
Carthago Nova	M. Cornelius Marcellus . .	*Ibid.* 3426.
AFRIQUE		
Julia Neapolis.	M. Numidius Clodianus . .	Guérin, n. 457.
Thugga.	. . . . . . Crassus	Shaw, p. 100, n. 2.
Zama Regia . .	C. Mucius Ebutianus Faustinus Antonianus	I. R. N. 6793.
—	M. Nasidius Saturus Sabinianus.	*Ibid.*
NUMIDIE		
Cirta	Q. Julius Honoratus	Renier, 1878.
—	L. Domitius Tiro	*Ibid.* 1976.
Cuicul	L. Volusius Barbarus . . .	*Ibid.* 2549.
Diana.	Aquilius Marcianus.	*Ibid.* 1718.
Kalama.	Q. Basilius Flaccianus. . .	*Ibid.* 2733. 2734.
Lambæsa. . . .	Æmilius Lucinus	*Ibid.* 108.
Rusicade	M Fabius Fronto.	*Ibid.* 2166. 2167.
—	Sex. Otacilius Restitutus.	*Ibid.* 2172. 2173.
Thamugade . .	Julius Victorinianus	*Ephem. Epigr.* III, 78
—	Flavius Fullentius.	*Ibid.*
—	Plotius Paulinianus.	*Ibid.*
Verecunda. . .	L. Julius Luceolus	Renier, 1451.
MAURITANIE		
. . . .	[Flavi]us Januarius.	Renier, 3728.
Cartenna. . . .	C. Fulcinius Optatus. . . .	*Ibid.* 3851.
Iomnium. . . .	C. Julius Rusticus Felix Rusuccurritanus (*augur perpetuus*)	*Ibid.* 4070.

II

FASTES DU COLLÈGE DES

IIVIRI, XVIRI, XVVIRI S. F.

DATES de la cooptation et de la mort [av. J.-C.]		NOMS DES MEMBRES	TÉMOIGNAGES
		DUUMVIRI S. F.	
		M. Atilius..............	Dion. IV, 62. Cf. ci-dessus, p. 291.
		DECEMVIRI S, F,	
	211	M' Æmilius Numida (*magister*)................	C. I. L., I. p. 442. Liv. XXVI, 23.
		M. Livius Salinator (*magister*)................	*ibid.*
	213	C. Papirius Maso........	Liv. XXV, 2.
213	172	L. Cornelius Lentulus (cos. 199)	Liv. XXV, 2. XLII, 10.
211		M. Æmilius Lepidus.....	Liv. XXVI, 23.
	210?	Ti. Sempronius Longus (cos. 218).............	Liv. XXVII, 6.
210	174	Ti. Sempronius Longus..	Liv. XXVII, 6.
213	209	Q. Mucius Scævola (præt. 215).....	Liv. XXVII, 8.
		P. Cornelius Rufus (Sulla) (præt. 213),...........	Macr. *Sat.* I. 16, 27. Cf. ci-dessus p. 300, 2.
	204	M. Pomponius Matho....	Liv. XXIX, 38.
209		C. Lætorius.............	Liv. XXVII, 8.
217	180	C. Servilius Geminus (cos. 203)............	Liv. XL, 42.

DATES de la cooptation (av. J.-C.)	et de la mort (av. J.-C.)	NOMS DES MEMBRES	TÉMOIGNAGES
204	200	M. Aurelius Cotta.......	Liv. XXIX, 38. XXXI, 50.
200		M' Acilius Glabrio (cos. 191)..................	Liv. XXXI, 50.
180		Q. Marcius Philippus (cos. 186. 169).............	Liv. XL, 42. XLI, 21.
	171	L. Æmilius Papus (præt. 205)..................	Liv. XLII, 28.
174		C. Sempronius Longus...	Liv. XLI, 21.
	169	M. Claudius Marcellus (cos. 183)..................	Liv. XLIV, 18.
172		A. Postumius Albinus (cos. 180).............	Liv. XLII, 10.
171		M. Valerius Messala (cos. 188)..................	Liv. XLII, 28.
169		Cn. Octavius (cos. 165)...	Liv. XLIV, 18.
166		Cn. Cornelius Hispanus (præt. 139)...........	C. I. L., I, p. 21.
		M. Æmilius Lepidus (cos. 158)..................	Frontin., *De aquæduct.* p. 5.
		L. Cornelius Lentulus (cos. 156)..................	Frontin. *ibid.*
		M. Opimius.............	Th. Mommsen, *Rœm. Münzwesen*, p. 525.
		C. Cælius Caldus........	Mommsen, *op. cit.*, p. 637. C. I. L., I, 479.
		Q. Pompeius Rufus (cos. 88)	Mommsen, *op. cit.*, p. 643.

QUINDECEMVIRI S. F.

	46	Manlius Torquatus (pr. 49).	Mommsen, *op. cit.*, p. 641.
51	43	P. Cornelius Dolabella (cos. 44)..............	Cic., *Ad Fam.*, VIII, 4.
		L. Aurelius Cotta (cos. 65)..................	Suet., *Cæs.*, 79. Cf. Cic. *Divin.* II, 54.
	46	M. Porcius Cato (præt. 54).	Plut., *Cat. min.*, 4.
	42	C Cassius (præt. 44).. ..	Cohen, *Méd. consul.* pl. XI. (*Cassii*) 10. 11. 13.

DATES de la cooptation et de la mort [ap. J.-C.]		NOMS DES MEMBRES	TÉMOIGNAGES
		C. Julius Cæsar Octavianus AUGUSTUS (*magister*)...	C. I! L., I, p. 442.
		M. Claudius Marcellus (*magister*)............	*ibid.*
		M. Fufius Strigo (*magister*)	*ibid.*
		D. Lælius Balbus (*magister*)	*ibid.*
		C. Sentius Saturninus (*magister*...............	*ibid.*
		TIBERIUS Claudius Nero..	C. I, L., II, 2062. 3837. 4114. 4129.
		Drusus Cæsar...........	C. I. L., V, 4954.
		P. Æmilius.............	C. I. L., II, 3837.
		Caninius Gallus..........	Tac. *Ann.* VI, 12. C. I. L. II, 4129.
		Sex. Papinius Allenius (cos. 36)............	C. I. L., V, 2823.
		C. Valerius Flaccus.....	Valer. Flacc., *Argon.*, I, 5.
		App. Claudius Lateranus.	C. I. L., III, 5793.
		M. Arruntius Aquila (cos. 72)	C. I. L., V, 2819.
		Sex. Julius Severus......	C. I. L., 2830.
		Cornelius Tacitus (?).....	Tac., *Hist.*, I, 1.
		L. Ælius Cæsar.........	C. I. L., III, 4366.
		Tib. Claudius Candidus..	C. I. L., II, 4114.
		M. Nonius Macrinus.....	C. I. L, V, 4343. 4344.
		M. Nonius Fabius Mucianus	— 4345. 4346.
		M. Nonius Arrius Mucianus (cos. 201).........	— 3342.
		M. Nonius Arrius Paulinus Aper................	— 4340. 4341.
		Pontius Gavius Maximus (*promagister*)..........	I. R. N. 2558.
		Q. Marcius Barea........	C. I. L., VIII, 6987.

III

HARUSPICES

NOMS DES MUNICIPES	NOMS DES HARUSPICES	TÉMOIGNAGES
ITALIE	Attus Navius (?)........	
	C. Postumius...........	Cic., *Divin.*, I, 83.
	Spurinna...............	Ci-dessus, p. 110.
	Vettius................	Censorin., 17, 15.
	Tarutius Firmanus?......	Ci-dessus, p. 90.
	Volcatius..............	Serv. *Eclog.* IX, 47. Orell. 5633. Ci-dessus, p. 92, 97.
	L. Fonteius Flavianus (*Harusp. Augusti : magist. public. Harusp.*)...	Orell. 2293.
	Cn. Julius Picens (*Harusp. ordinatus*)...........	Orell. 2296.
	M. Valerius Bassus (*Harusp. Max.*)...........	Orell. 6023 a.
	M. Valerius Saturninus (*Harusp. Max.*)........	Orell. 6023 b.
Beneventum...	L. Cesennius Sospitianus (*ex ordine Harusp. LX*).	Orell. 2291.
—	Flavius Liberalis (*Harusp. primarius*)...........	Orell. 2330.
Cales.........	L. Vibius Fortunatus (*Harusp. Aug.*)...........	Orell. 6356. I. R. N., 3948.
Clusium......	C. Bæbius..............	Orell. 2297. C. I. L., I, 1348.
Colon. Apuli..	C. Julius Valens.........	Orell. 2300. C. I. L., III, 1114 — 1116.
Comum......	M. Mansuetius Crescens..	C. I. L., V, 5294.
Falerii.......	M. Clipiia..............	C. I. L., I, 1312.

NOMS DES MUNICIPES	NOMS DES HARUSPICES	TÉMOIGNAGES
Faventia	Q. Lartius Rufus........	Orell. 6025.
—	Q. Lartius Simplex......	*ibid.*
Igurium......	L. Veturius Rufio (*Harusp. extispicus*)...........	Orell. 2302.
Mediolanum..	Q. Quintienus Quintianus.	C. I. L., V, 5598.
—	Veracilianus...........	— 5704.
Montepulciani.	C. Petronius..........	C. I. L. I, 1351.
Novara.......	L. Sintacius............	— V, 6582.
Pisaurum.....	L. Cafatius (*Harusp. fulguriator*)..............	Orell. 2301.
Puteoli.......	D. Junius Certus (*Har. publ.*)...............	Orell. 2299. I. R N. 2574
Tarquinii	L. Sevius Clemens (*ex ord. Harusp. LX*).......	*Bullett.* 1873, p. 91.
NORIQUE		
Virunum.....	T. Tuccius Campanus. ..	C. I. L., III, 4868.
ESPAGNE		
Cæsarobriga...	Iconius................	C. I. L., II, 898.
Tarraconæ....	L. Flavius.............	— 4311.
GAULE		
Lugdunum....	M. Oppius Placidus (*Harusp. prim. de LX*).....	Orell. 2292.
Nemausus	C. Marius Onesimus.....	Orell. 2298.
Pictavium	C. Flavius Sabinus Campanus...............	Orell. 6026.
AFRIQUE		
Lambæsa	Sex. Julius Felix........	Renier, 127.
—	Helvius Calvus..........	— 133.
—	L. Antonius Saturus.....	— 326. Orell. 7420 a. ψ.
Legio II.......	Q. Julius Victor.........	Orell. 6792.

IV

ADDENDA ET CORRIGENDA [*]

I, p. 3, note 1.— Μαντική, qui signifie *art* ou *science* divinatoire, et μαντοσύνη ou don de divination, sont des termes qui ne correspondent pas exactement au mot latin *divinatio*, celui-ci désignant la révélation objective (μαντεία). Pour traduire μαντική, et mieux encore μαντοσύνη, les Latins de la décadence emploient *divinitas*. *Jupiter Tiresiæ divinitatem concessit* (FULG., *Mythol.* II, 8). Il y avait longtemps. du reste, que par une extension naturelle de son sens propre, *divinus* avait pris le sens de *devin* (LUCRET., I, 732. III, 15. HYGIN., fab. 118, etc.)

P. 23 sqq.— Dans sa remarquable thèse *De vaticinatione vaticinantibusque personis in Græcorum tragœdia*. [Paris, 1879] M. E. THOMAS conteste qu'Eschyle se soit fait sur la fatalité une opinion arrêtée et conséquente. Il trouve dans le *Prométhée* le Destin tantôt soumis, tantôt supérieur à Zeus, et tantôt confondu avec lui (*op. cit.* p. 15). Eschyle peut n'être pas un grand métaphysicien; mais il n'est point homme à se contenter, sur un sujet qui lui tenait tant à cœur, d'idées aussi flottantes. M. Thomas ne distingue pas assez entre deux conceptions distinctes, dont l'une s'en va et l'autre grandit. Ce qui s'en va, c'est la fatalité irrationnelle ; ce qui grandit, c'est la fatalité qui s'impose à l'intelligence suprême, liée par sa propre sagesse, c'est le déterminisme absolu dont les métaphysiciens modernes ne parviennent pas non plus à dégager leur Être suprême. Voilà la fatalité qui s'identifie avec la volonté de Zeus, vainqueur du Destin aveugle.

[*] En fait de *corrections* et surtout d'*additions*, on se bornera à l'indispensable; l'auteur veut résister jusqu'au bout à la tentation de laisser rentrer dans l'ouvrage ce qu'il en a éliminé de parti pris, c'est-à-dire les rapprochements de toute sorte entre la divination en usage dans le monde gréco-romain et les coutumes analogues des autres peuples.

P. 25. — Dans Eschyle, l'ἀλάστωρ, ou génie du mal attaché à une famille, enchaîne les vengeances et les crimes en une série ininterrompue : mais la *culpabilité* première ne se transmet pas comme dans la doctrine chrétienne du péché originel, et, à ce prix, la morale est sauve. La solidarité des générations suppléait en Grèce à la foi en l'immortalité de l'âme. L'expiation, qui ne pouvait s'achever dans une autre vie, se poursuivait sur terre dans ce qui restait de la personnalité du coupable, c'est-à-dire dans sa famille. Sophocle s'occupe le moins qu'il peut de ces problèmes. Il abandonne et combat même (*Electr.* 491 sqq. 561 sqq.) la théorie de l'ἀλάστωρ. Il se borne à affirmer, pour la plus grande consolation de tous, que la Justice habite avec Zeus (*Œd. Col.* 1382. *Antig.* 451). Il évite aussi de mettre ses personnages aux prises avec des oracles directs, « autophones ». Il emploie de préférence des devins prophétisant par induction, et dont on peut contester la clairvoyance.

P. 45. — Sur le démon de Socrate, voy. les pages ingénieuses que consacre à l'examen de cette aberration mentale V. EGGER, *La Parole intérieure*, Paris, 1881, p. 141-161. On trouve dans ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II[3], 1, p. 69-84, une discussion serrée de toutes les données du problème. L'auteur conclut que Socrate croyait bien porter en lui une sorte d'oracle intérieur, ayant pour fonction unique de lui faire pressentir le résultat futur de ses actions, ce à quoi la raison ne suffit pas.

P. 129. — La supériorité physique de l'oiseau de proie suffit pour le recommander spécialement à l'attention du devin, et l'on a pu trouver trop subtile l'explication complémentaire tirée de son régime. Cependant, la légende revient sur ce point avec une sorte d'acharnement. Elle rapporte, entre autres contes, que le corps de la sibylle, dévoré par les oiseaux du ciel ou changé en herbe mangée par les animaux terrestres, a communiqué à tous ceux qui y ont goûté la faculté divinatoire (PLUT., *Ser. num. vind.* 22. CLEM. ALEX., *Strom.* I, § 70). C'est une explication mythique de la prescience chez les animaux, et elle fait la part belle aux carnassiers.

P. 131, note 5. — Lisez PAUSAN., X, 6, 1.

P. 196. — La table d'Attalia permettait *cinquante-six* (et non 53) combinaisons. Ces *sorts* ont été traduits et rapprochés de *sorts* disposés à peu près de même façon, par C. CHABANEAU. *Les Sorts des Apôtres, texte provençal du XIII[e] siècle* etc. (*Rev. des l. romanes*). Montpellier, 1881. On peut ajouter à la table d'Attalia le débris d'inscription trouvé à Colosses (KAIBEL, *Epigr. ex lapid. conlecta*, 1091).

P. 200. L'autel de Zeus *Astrapæos* était sur le mur d'enceinte, entre l'Olympiéon et le Pythion, et l'*Harma* dont il s'agit est un pic

du Parnès, qui avait une vague ressemblance avec un *char* (ἅρμα). Le texte cité (STRAB., IX, 2, 11) donne tous ces renseignements.

P. 255. — Une des plus curieuses théories chrétiennes sur l'astrologie est celle de Clément d'Alexandrie. Il admet que la *fatalité* gouverne les païens, et la *Providence* les chrétiens. L'astrologie est véridique pour les non-baptisés ; la destinée des autres lui échappe. (CLEM. ALEX., *Excerpt. ex Theodot.* § 69-78).

P. 337. — La magicienne qu'emploie Sextus Pompée dans la *Pharsale* ressuscite le mort dont on va tirer des révélations. C'est plus que de la nécromancie ordinaire, qui n'exige pas la réintégration de l'âme dans le corps revivifié. Servius, qui improvise volontiers des classifications, propose de réserver à la divination par résurrection le nom de *Nékyomancie*, en appelant *sciomancie* l'évocation ordinaire des *ombres* ou âmes. *Duo enim horum sacrorum genera fuisse dicuntur, unum* Necyomantiæ, *quod Lucanus exsequitur, alterum* sciomantiæ... *Secundum Lucanum, in necyomantia ad elevandum cadaver sanguis est necessarius... In* sciomantia *vero, quia umbræ tantum est evocatio, sufficit solus interitus* (SERV., *Æn.* VI, 149). Il serait facile, avec la riche terminologie grecque, de pousser plus loin la distinction : mais il est plus qu'inutile d'introduire dans l'histoire des systèmes qui n'ont rien d'historique.

P. 338, note 1. — Ajouter à la liste des synonymes désignant les ventriloques le mot στερνομάντεις, employé par Sophocle (SUIDAS, s. v., Ἐγγαστρίμυθοι).

P. 339. — On trouve indiqué, parmi les manuscrits grecs de Naples, un traité Περὶ λεκανομαντείας (*Cod. Græc. Bibl. Borbon.* N° 92, p. 234-240.)

P. 359. — Les prêtres d'Apollon auraient été sans doute embarrassés d'établir sur un argument théorique le droit d'Apollon au monopole de la mantique enthousiaste. L'argument fut trouvé plus tard, par des « physiciens » qui oubliaient un peu trop le rôle des sources dans la mantique apollinienne. *Sol enim, ut aiunt physici, mens mundi, nostras mentes ex sese velut scintillas diffunditans, cum eas incenderit vehementius futuri conscias reddit. Unde Sibyllæ se dicunt ardere torrente vi magna flammarum* (AMM. MARCELL., XXI, 1, 11).

II, p. 80 sqq. — Ajouter à la série des devins de l'époque historique :

Thémistéas, qui assistait Léonidas aux Thermopyles (PLUT., *Apophth. Lacon.* s. v.).

Cléandros de Phigalie (HEROD., VI, 83).

Abas, assistant de Lysandre à la bataille d'Ægos-Potamos (PAUSAN., X, 9, 7).

Arexion d'Arcadie (XENOPH., *Anab.*, VI, 4).
Télénikos, qui figure dans les listes exposées au Céramique, parmi les morts de la tribu Érechthéide (C. I. GRÆC., n. 165).
Théodotos, devin de Pyrrhos, le roi d'Epire (PLUT., *Pyrrh.* 6).
Euxénos, fils de Daximos (Anactorion. C. I. GRÆC., 1793^{b} *add.*).
Bios, fils d'Agasidamos (Ambracie. C. I. GRÆC., 1798).

P. 280, note 2. — Effacez *Iliad*, X, 496.

II, p. 199. — L'attention a été dernièrement attirée sur les chants sibyllins par A. CHR. BANG, *Voluspa od de Sibylke Orakler.* Christiania. 1879. (trad. allem. par Pœstion. Wien, 1880). M. Bang estime que la *Voluspa* a été composée sur le modèle des livres sibyllins et avec la même pensée, celle de faire prédire par les anciens dieux leur propre déchéance. Voy. l'analyse de l'ouvrage, et des arguments produits pour et contre la thèse, par E. BEAUVOIS, dans la *Revue de l'histoire des religions* (IV, p. 74-80).

P. 104, note 1. — Les « oracles de Laïos » avaient évidemment de la notoriété : on représente toujours le héros comme très au courant des prophéties (SOPHOCL. *Œd. R.* 907. PAUSAN., IX, 26, 3).

P. 218. — Au temps où Lycurgue devient ou redevient dieu, un ἐξηγητὴς τῶν Λυκουργείων (C. I. GRÆC., 1364^{b}) est parfaitement assimilable aux interprètes des oracles. Cf. les ἐπιμεληταὶ θεοῦ Λυκούργου (*ibid.* 1341).

P. 222, note 5. — Il est évident que Plutarque parle de *Diopeithès* comme d'un Spartiate ; il l'est moins qu'il faille admettre, sur sa foi, deux homonymes contemporains. L'ami de Nicias était aussi un « χρησμολόγος », et les comiques se moquaient de sa crédulité encore plus que de son fanatisme (SCHOL. ARISTOPH., *Av.* 988).

P. 253. lig. 22. — Il y a là une inadvertance déjà rectifiée (vol. III, p. 163, 3), et quatre lignes à supprimer. C'est à Athènes qu'on rencontre le culte de Gæa *Olympia* et la légende de Deucalion.

P. 277, note bibliographique. — Au lieu de Io. SIBRANDA. lisez D. ÆBINGA : ajoutez G. F. UNGER, *Ueber die Entstehung des Cultus von Dodona* (*Philologus*, XXIV [1866] p. 392-406). M. Unger essaie de démontrer que Dodone est une colonie de Pélasges Tyrrhéniens, autrement dit, d'Etrusques : thèse bizarre, étayée sur des arguments fragiles.

P. 328, note 1. — Au lieu de 160 avant notre ère, lisez : *de* notre ère.

III, p. 108. — L'auteur, parlant du danger que faisait courir à l'oracle de Delphes le culte d'Héraklès, a oublié le principal argument à l'appui de sa thèse, à savoir, la légende de l'Héraklide Aristodémos. « On dit, écrit Pausanias, qu'Aristodémos mourut à Delphes avant que les Doriens ne fussent descendus dans le Pélo-

ponnèse. Ceux qui veulent donner un grand air à sa biographie disent qu'Aristodémos fut tué à coup de flèches par Apollon, *parce qu'au lieu de venir à son oracle, il avait demandé d'abord à Hèraklès, qu'il avait rencontré, comment aurait lieu la descente des Doriens dans le Péloponnèse* (PAUSAN., III, 1, 6).

P. 126. — Il faut compter parmi les moyens de coercition employés par l'oracle de Delphes l'interdiction de le consulter (PAUSAN., V, 21, 5).

IV, p. 208. — Rétablir la note 6 : CIC., *Divin.*, II, 35.

P. 283. — Le paragraphe relatif aux augures municipaux ne contient que ce qui intéresse directement la divination. On en a rejeté tous les détails concernant l'installation des prêtres, les sommes versées par eux à titre de gratification, pour ne pas greffer une digression inutile sur les digressions nécessaires auxquelles a déjà entraîné l'histoire des collèges romains.

P. 322. — On lira avec fruit, pour s'édifier sur les soucis que créent les présages et les devins au chef d'une armée peu disciplinée, l'*Anabase* de Xénophon (surtout IV, 4. 5).

V

INDEX GÉNÉRAL

Les chiffres romains indiquent le *volume*, et les chiffres arabes la *page*. L'*astérisque* signale, entre plusieurs passages, celui qui traite plus spécialement de la question.

(*) Chercher à la lettre C les mots qui ne figurent pas à la lettre K.

TABLE DES MATIÈRES

DIVINATION ITALIQUE

APPENDICE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

